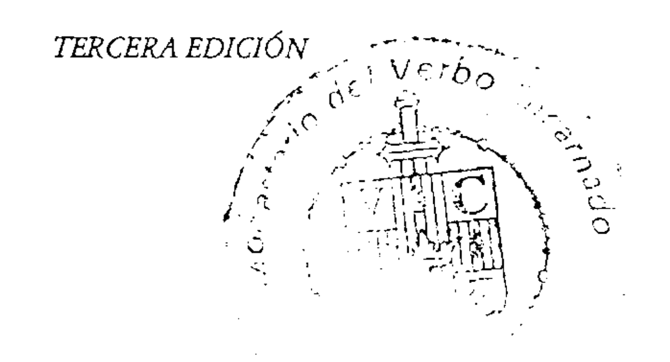
JULIO MEINVIELLE

EL PODER DESTRUCTIVO DE LA DIALECTICA COMUNISTA

TERCERA EDICIÓN



CRUZ Y FIERRO EDITORES
BUENOS AIRES

Obras del Autor

Concepción católica de la economía. *Cursos de Cultura Católica, 1936.* Agotado.

Entre la iglesia y el Reich. *Adsum, 1937.* Agotado.

Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la política. *Gladium, 1937.* Agotado.

Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo. *Adsum, 1937.* Agotado.

Qué saldrá de la España que sangra. *J. A. C., 1937.* Agotado.

Hacia la cristiandad. *Adsum, 1940.* Agotado.

De Lamennais a Maritain. *Ediciones Theoria, 1967.*

Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange a propos de Lamennais et Maritain. *Nuestro Tiempo, 1947.* Agotado.

Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana. *Nuestro Tiempo, 1948.* Agotado.

Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Con el texto de las mismas. *Nuestro Tiempo, 1948.* Agotado.

Conceptos fundamentales de la economía. *Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2ª edición, 1973.*

Política argentina (1949-1956). *Editorial Trafac, 1957.*

El judío en el misterio de la historia. *Cruz y Fierro Editores, 6° edición, 1982.*

La cosmovisión de Teilhard de Chardin. *Editorial Cruzada, 1960.* Agotado.

Concepción católica de la política. *Ediciones Theoria, 3ª edición, 1961.*

El comunismo en la revolución anticristiana. *Cruz y Fierro Editores, 4ª edición, 1982.*

Teilhard de Chardin o la religión de la evolución. *Ediciones Theoria, 1965.*

La Iglesia y el mundo moderno. *Ediciones Theoria, 1967.*

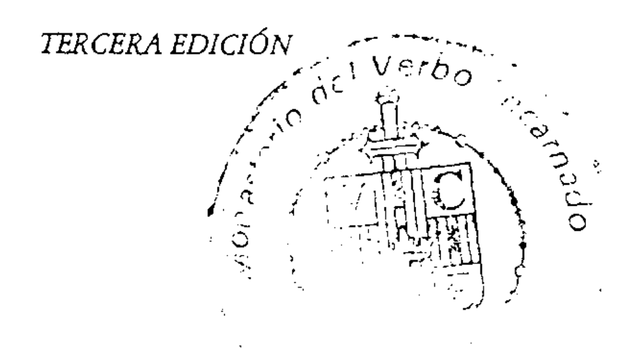
De la Cábala al Progresismo. *Editora Calchaquí,* Salta, *1970.*

El poder destructivo de la dialéctica comunista. *Cruz y Fierro Editores, 3ª edición, 1983.*

JULIO MEINVIELLE

EL PODER DESTRUCTIVO DE LA DIALECTICA COMUNISTA

TERCERA EDICIÓN



CRUZ Y FIERRO EDITORES
BUENOS AIRES

Primera edición, Ediciones Theoria, 1962.
Segunda edición, Cruz y Fierro Editores, 1973.
Tercera edición, Cruz y Fierro Editores, 1983.

Hecho el depósito que marca la ley.

Impreso en Argentina

Con las debidas licencias

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

La constante reflexión del R. P. Julio Meinvielle sobre los grandes temas de la filosofía económica contemporánea, alcanza su plenitud con su obra "El poder destructivo de la dialéctica comunista", *que ahora conoce su segunda edición.*

Su temprana "Concepción católica de la economía"[1] *representó el primer análisis crítico riguroso formulado en la Argentina sobre el capitalismo liberal. Años más tarde publicó* "Conceptos fundamentales de economía"[2], *libro que sigue siendo hasta hoy la mejor expresión nacional de una filosofía económica respetuosa del orden natural y cristiano. Durante más de dos décadas el P. Meinvielle consagró buena parte de su actividad de editorialista al análisis de la actualidad económica, a través de las revistas* Nuestro Tiempo, Balcón *y* Presencia, *que él fundara y dirigiera. Parte de dicha labor se refleja en su libro* "Política argentina, 1949-1956"[3] *y en su excelente trabajo* "El conflicto dólar-oro y la revolución mundial"[4].

En la obra que reeditamos se revelan las mejores cualidades intelectuales de su autor. Después de varios años dedicados a profundizar en los vericuetos inagotables de la dialéctica hegeliana y en las obras completas de Marx, Engels, Lenin y Mao, el P. Meinvielle analiza con su habitual lucidez la conexión íntima de los conceptos de dialéctica, alienación *y* trabajo, *a la vez que detecta*

[1] Ed. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1936.
[2] Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1953.
[3] Ed. Trafac, Buenos Aires, 1957.
[4] Revista *Presencia*, nº 88, verano 1966/67, Buenos Aires, 1966.

las implicancias prácticas del esquema dialéctico en la estrategia subversiva de la lucha de clases, que el comunismo promueve en el mundo entero. Pero el autor no se limita a una mera exposición del pensamiento marxista, sino que somete a éste a una crítica rigurosísima que pone de manifiesto la esencial precariedad de su filosofía económica, a la luz de los principios doctrinales y de la experiencia histórica. En tal sentido puedo señalar con toda objetividad que esta obra del P. Meinvielle constituye el estudio más valioso, a nivel internacional, de la teoría económica marxista, soportando con holgura la confrontación con los reputados trabajos de J-Y. Calvez, G. Wetter, P-D. Dognin, H. Chambre, I. Bochenski y otros especialistas. Otro de los singulares méritos de este libro reside en su gran equilibrio y la gran apertura mental que trasunta. En efecto, Meinvielle realiza una crítica demoledora de las tesis marxistas pero, al mismo tiempo, denuncia las graves deficiencias de la economía liberal y neoliberal, a la luz del fecundo principio de la reciprocidad en los cambios, *doctrina ésta que constituye una de las contribuciones perdurables del autor.*

Un mes antes de sufrir el accidente que provocara su muerte, el autor me propuso, con su tradicional generosidad, que redactara un estudio amplio sobre los desarrollos del pensamiento marxista producidos con posterioridad a la primera edición (1962). Dicho estudio no ha sido incluido en la presente edición, por cuanto no se han dado contribuciones apreciables en estos últimos años. Como el texto del P. Meinvielle incluye la referencia al aporte de Mao, creo preferible no incluir nuevas adiciones, pues las obras de Marcuse, Althusser, Schaff, Bloch y otros autores neomarxistas no constituyen, en sentido estricto, nuevos aportes teóricos. Son, más bien, intentos "revisionistas" que no modifican en profundidad las grandes tesis analizadas por Meinvielle.

Por la razón expuesta, en la presente edición nos hemos limitado a revisar cuidadosamente el texto y las referencias consignadas en las notas de pie de página, como modesta contribución de los discípulos a la obra del maestro. Quiera Dios que la lucidez que esta obra trasunta, oriente a muchos jóvenes en esta hora crítica y oscura de nuestra Iglesia y nuestra Patria.

CARLOS A. SACHERI

En la festividad de San Pío X,
Pontífice del antimodernismo.
3 de setiembre de 1973.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Este ensayo se propone una cuestión difícil: determinar en qué consiste la esencia del comunismo inventado por Marx en el siglo pasado y que hoy está destruyendo los pueblos. Creemos llegar a una solución acertada del problema colocando en la dialéctica el corazón mismo del comunismo, pero no en la dialéctica pura, operando en el vacío, sino en la dialéctica penetrando en las dimensiones constitutivas del hombre, tal como éste ha salido de la mano de Dios.

De este propósito inicial se siguen algunas consecuencias. La primera, que para entender plenamente este libro se han de tener presente las dimensiones que constituyen al hombre en el plano individual y social. Porque no se puede comprender el poder destructivo de la dialéctica si no se alcanza a medir la profundidad de aquel universo sobre el que se aplica para destruirlo. Hay que conocer la estructura antropológica del hombre, pues ella da la razón de todo su despliegue histórico. De aquí que sea conveniente leer previamente mi ensayo "El comunismo en la revolución anticristiana" [1].

De esta primera consecuencia se sigue una segunda que es también sumamente importante. Para expresar una idea cabal del comunismo hay que mantener en adecuado equilibrio tres ideas fundamentales: la de la "dialéctica", la de las "alienaciones" y la del "trabajo" como constitutivo del hombre marxista. Si se oscurece cualquiera de estas tres ideas con respecto a las otras dos, se

[1] Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1965.

corre el peligro de alterar la visión completa de la esencia del comunismo. Y en esta diferencia incurren precisamente libros, por otra parte buenísimos, que han aparecido recientemente. Así, por ejemplo, la excelente obra de Jean Yvez Calvez, "La pensée de Karl Marx" [2]*, expone maravillosamente el problema de las alienaciones, pero no destaca con la misma fuerza el de la dialéctica. Por el contrario, el magnífico libro de Jean Ousset, "El Marxismo Leninismo"* [3]*, y el del americano Mac Fadden, "La filosofía del comunismo"* [4]*, destacan la significación excepcional de la dialéctica pero dejan en plano de menor relieve la de las alienaciones y, sobre todo, la de la alienación económica que altera, precisamente, el constitutivo de "trabajador" que caracteriza al hombre comunista.*

En este ensayo hemos tratado sobre todo de alcanzar un equilibrio entre estas tres ideas, que recíprocamente se solicitan y complementan en la esencia del comunismo inventado por Marx-Engels y practicado por Lenin - Stalin - Mao-Tsé-Tung. Porque no creemos que exista ninguna ruptura entre el comunismo de Marx y el de los revolucionarios de este siglo. Estos últimos han realizado lo que el primero ha excogitado. El pretendido "humanismo" de Marx en contraposición al antihumanismo de la revolución soviética, es invención de desilusionados teóricos comunistas que han encontrado demasiado sangrientas las realizaciones prácticas de las utopías de su maestro.

El presente trabajo que completa el antes mencionado, exigiría un último sobre la guerra revolucionaria que, Dios mediante y en su oportunidad, trataremos de publicar.

JULIO MEINVIELLE

Pascua de Resurrección de 1962.

[2] Editions du Seuil, París, 1956.
[3] La Ciudad Católica, Buenos Aires, 1961.
[4] Cever-Cuesta, Valladolid, 1961.

CAPÍTULO I

LA DIALECTICA COMUNISTA, ARTEFACTO DE MUERTE

Lenin ha enseñado que el comunismo de Carlos Marx procede de tres corrientes de pensamiento originadas en los tres países más cultos de la tierra. De la filosofía alemana en su más alto representante que es Hegel, de la economía inglesa en las figuras de Adam Smith y David Ricardo, y del socialismo francés de Saint Simon y Fourier. Pero es sobre todo Hegel quien con su dialéctica conforma la mente de Marx. Para Hegel y para Marx el Universo, con la totalidad de todo lo existente, no es algo estable y permanente, sino que en su misma y más esencial realidad, consiste en un continuado y necesario proceso, por el cual unas cosas engendran dentro de sí mismas —por una lucha de contradicciones— las otras cosas que, a su vez, se van sucediendo indefinidamente en un progreso siempre creciente.

De Hegel a Marx

Tanto Hegel como Marx son en realidad ateos. Si Hegel habla de Dios, se trata de un dios inmanente en la totalidad de lo infinito. Un dios que no trasciende ni sobre la piedra, la planta, el animal, ni sobre el hombre, no puede ser tomado en serio. La diferencia entre Marx y Hegel está en que este último hizo de la *idea* el sujeto fundamental de todo el proceso dialéctico. *La idea* es lo primero y fundamental que engendra luego, por alienación de sí, a la naturaleza, la cual es luego, a su vez, superada por el espíritu, que en la cumbre del proceso —en la filosofía del sistema

de Hegel precisamente—, es el *Espíritu absoluto*. Para Hegel, la realidad material y visible es un reflejo, un "doble", de la idea. Lo fundamental y verdaderamente real es la idea, lo racional. La idea existe primero y engendra la naturaleza y lo real. Para Marx, en cambio, lo primero y fundamental es la realidad y sobre todo la realidad del hombre en su actividad económico-social.

El paso de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx se efectúa por la influencia y mediación del humanismo ateo de Feuerbach. En efecto, Feuerbach, conspicuo representante de la izquierda hegeliana, sostiene en su principal obra, *"La esencia del cristianismo"* [1], aparecida en 1841, que la teología, en especial la de los Padres y Doctores de la Iglesia, incluso la de Santo Tomás de Aquino, no es sino una transposición, en un mundo imaginario, de la misma humanidad sensible del hombre. Los misterios cristianos y los atributos divinos se hallan en el hombre y sólo en el hombre. *¡Homo homini Deus!* ¡El hombre es un Dios para el hombre mismo! No hay más Dios que el hombre. Una vez que Feuerbach rechaza toda divinidad en cuanto distinta del hombre y extraña a él —llámese Dios de los cristianos o Espíritu Absoluto de Hegel—, toma esta misma divinidad, infinita, perfecta, que la religión y la filosofía habían falsamente hipostasiado y la aplica al hombre. El hombre sensible, y no precisamente el hombre individual, sino la humanidad en su conjunto, como humanidad que siente, goza y sufre, adquiere los atributos de la divinidad.

En resumen, Feuerbach aplica al hombre de carne y hueso la dialéctica que Hegel aplicaba a la idea absoluta. Y este hombre, en un movimiento de *antítesis,* aliena lejos y fuera de sí, en un Dios trascendente, su propia esencia para luego reapropiársela en un movimiento final de *síntesis,* en la afirmación de la divinidad del hombre.

Marx, y lo mismo su compañero Engels, adhieren con entusiasmo a las ideas de Feuerbach. Así lo manifiestan los escritos de esa época, en especial *La Santa Familia.* Pero Marx advierte poco después de sus primeros entusiasmos que el defecto fundamental de todo materialismo, incluso el de Feuerbach, consiste en que sólo concibe la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de puro objeto o contemplación y no como *actividad sensorial humana,* como *práctica,* de un modo *subjetivo.* Marx afirma en consecuencia

[1] Traducción de Franz Huber, Claridad, Buenos Aires, 1941.

que hay que tomar la base materialista y terrenal propiciada por Feuerbach pero como actividad, como práctica, como actuación revolucionaria, práctico-crítica. Es en la práctica, dice[2], donde el hombre tiene que demostrar la verdad, la realidad y el poderío, "la terrenalidad de sus pensamientos".

Marx rechaza asimismo la teoría materialista del materialismo vulgar, que sostiene que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación como si fueran un material *pasivo.* El Hombre con su actividad y con su práctica revolucionaria determina y modifica el medio donde actúa. Marx valora en consecuencia la acción —la praxis—, una acción consciente de su cometido, que después de reconocer que la realidad del hombre consiste en su terrenalidad y sólo en ella, trata de actuar en la misma, crítica y revolucionariamente.

Marx rechaza asimismo en Feuerbach el no ver sino al individuo humano *aislado.* "La esencia humana, escribe[3], no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el *conjunto de las relaciones sociales*". (Subrayado por mí, J. M.). Este punto es de una realidad excepcional. Para Marx, el hombre tiene su base en la sociedad y sólo en la sociedad y, en ésta, sólo la tiene como productor de bienes económicos. Luego hay que actuar allí en lo económico, para modificar todo el hombre. La vida social es esencialmente práctica. Marx termina en la última de sus once tesis lanzando aquella famosa invitación: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*".

El universo materialista dialéctico de Marx

Para llegar a esta conclusión, Marx vese obligado a juntar en unidad *aparentemente* coherente las corrientes de pensamiento que venían causando estragos en el mundo occidental, después que se había roto la unidad de la cristiandad. En él se dan cita el nominalismo, que culmina en el idealismo hegeliano, el voluntarismo, que alcanza la plenitud en el pleno endiosamiento del hombre, y todo el aprovechamiento de la ciencia como técnica que asegura

[2] Tesis 2ª sobre Feuerbach.
[3] Tesis 6ª.

al hombre la fabricación de cosas útiles. Marx elabora un sistema, que es una poderosa bomba explosiva metida en el corazón de la humanidad: su materialismo dialéctico, que al alcanzar el plano de la sociedad y del hombre, pasa a llamarse materialismo histórico.

Marx elabora un sistema nuevo, completamente nuevo, que es una totalidad de pensamiento y de vida. Antes de él, hubo filósofos que afirmaron con toda seriedad la inexistencia de otra realidad que la materia. Pero la materia no involucraba el movimiento, como ajeno a su esencia. Una partícula de materia movía a otra partícula. El movimiento era exterior a la materia. Era este un materialismo mecanicista. Marx afirma en cambio, por vez primera, que el movimiento está dentro mismo de la materia. La materia se automueve y en este movimiento incesante de sí misma va adquiriendo grados más altos de perfección. Este movimiento se cumple, a su vez, por un proceso triádico de *afirmación, negación, negación de la negación,* que en el vocabulario común se conoce con los nombres de tesis, antítesis y síntesis.

El universo no es entonces sino materia y sólo materia, que llevando la contradicción dentro de sí, va alcanzando grados diversos y escalonados de perfección desde la materia inorgánica que, a su vez, se diversifica y escalona en los elementos y cuerpos de la química inorgánica, pasando luego por las plantas y animales hasta el hombre, que es materia con consciencia y que tiene un autodesarrollo consciente cuyo estudio está reservado ya al materialismo histórico propiamente dicho.

Para ser precisos, Marx nunca habló de *materialismo dialéctico.* Tanto es así que no faltan quienes sostengan que Marx no admitía el materialismo dialéctico y que ésta es una invención total de Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza* y en su *Anti-Duhring.* Así, Jean Yves Calvez en su magnífica obra *La Pensée de Karl Marx* sostiene que Marx "no concibe la naturaleza independientemente del hombre en la naturaleza... No hay naturaleza sin hombre y no hay hombre sin naturaleza. No son, por otra parte, términos enteramente separados, porque si así fuera no podría haber interacción entre ellos. La relación es tanto unidad como separación"[4].

Pero a la tesis de Calvez ha respondido el comunista Roger Garaudy en *Humanisme Marxiste* y su respuesta no deja de ser

[4] Pág. 378, Ed. du Seuil, París, 1956.

convincente y satisfactoria. "El R. P. Calvez, dice allí[5], habría podido fácilmente descubrir el fondo del pensamiento de Marx respecto del materialismo: Marx explica muy claramente que esta "Humanización de la naturaleza" no concierne sino al *conocimiento* de la naturaleza y no a su *existencia*". Y recuerda cómo Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* sostiene que la materia preexistía al espíritu de la tierra y a la especie humana: "Un rudo golpe, escribe allí, ha sido dado a la *creación* por la *geognesia*, es decir, por la ciencia que ha representado la formación de la tierra, el devenir de la tierra, como un fenómeno de generación espontánea. La generación espontánea es la sola refutación práctica de la teoría de la creación".

Luego veremos cómo este materialismo dialéctico, que para suprimir al Creador adjudica a la materia misma el poder infinito de *autocreación*, lleva en sus entrañas el absurdo. Todo ateísmo dejará siempre sin explicar el problema decisivo de todos los problemas, el del origen del *ser*, que se presenta ante los ojos del hombre, ya que este ser se presenta fragmentario y limitado, como herido en su corazón por la misma nada. Todo ser finito, en la medida en que es finito, contiene la nada; tiene por lo mismo una radical impotencia para dar de sí lo que no tiene, aunque se lo imagine en un fantástico despliegue dialéctico.

El poder revolucionario del materialismo histórico de Marx

Aunque tenga razón Garaudy contra Calvez en lo que se refiere a que Marx no ha sostenido el materialismo dialéctico, sin embargo lo cierto es que la originalidad de Marx consiste sobre todo en haber creado un *sistema teórico-práctico de acción revolucionaria*. Su materialismo histórico es sobre todo y principalmente eso.[6] Un explosivo que se tira en cualquier sociedad anticomunista y allí estalla desgarrando y destruyendo todas las conformaciones psíquico-sociales —cualquiera sea el estado de desarrollo de esa sociedad— y engendrando al "hombre nuevo" del comunismo, que es un mero robot en la gran maquinaria de la ciudad comunista.

[5] El estudio *Dialectique de la nature et materialisme*, Ed. Sociales, París, 1957, págs. 103-164.

Porque el materialismo histórico no es una mera teoría contemplativa, sino un factor de transformación psico-social, y de transformación destructiva del hombre y de la sociedad. Porque en una concepción que respete la riqueza total que encierra el hombre se ha de salvar su valor de productor, de trabajador, para que pueda disfrutar de un bienestar *económico* conveniente; se ha de asegurar este bienestar económico para que tenga una vida *racional* que sólo le puede garantizar *la política,* en el buen sentido de la palabra. Y se ha de salvar la vida política para que alcance su *fin religioso,* que logra la plenitud en la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.

El hombre no tiene una única dimensión —la de trabajador— como se empeña en sostener el materialismo, sino cuatro dimensiones, de las cuales las otras tres son inmensamente superiores a aquélla. Por ello, el hombre comunista a pesar de la inflación retórica que gasta la literatura marxista, es un *pobre ser degradado.* Ello explica la acción destructiva que el comunismo debe cumplir primeramente para apoderarse del poder de la sociedad no comunista; segundo, para que una vez en el poder, con la pretendida dictadura del proletariado, sea capaz de transformar en comunista dicha sociedad; en tercer lugar, y finalmente, para mantener sometido en ese estado de degradación al pueblo que ha tenido la desgracia de caer víctima de sus garras.

Para cumplir esta tarea en cada una de las tres etapas, el materialismo histórico se vale del gran instrumento de *la dialéctica.* Luego explicaremos por qué la dialéctica tiene esta inmensa fuerza destructiva. La dialéctica actúa como una cuña en movimiento —un inmenso taladro— que desgarra todo cuanto penetra. El comunismo para cumplir su tarea en la primera etapa, introduce la dialéctica en esa sociedad dada y trata de crear divisiones, oposiciones, lucha. División y lucha dentro de los sectores raciales, políticos, religiosos, económico-sociales. Si el país es de alto desarrollo económico operará, sobre todo, a base de la lucha social entre burgueses y proletarios, escudándose bajo la máscara de protector de la democracia y de la paz. Si el país es de bajo nivel de desarrollo, operará principalmente con la dialéctica del imperialismo-antiimperialismo, explotando las contradicciones que puedan establecerse —y que lamentablemente se establecen por la avaricia de los países desarrollados— entre los países con mucho capital y los países con falta de capital. Mientras el comunismo

trata de dividir el país y de anular a las fuerzas enemigas, organiza las fuerzas adictas preparando una acción progresiva que se desarrolle de acuerdo con las leyes de la dialéctica, como luego veremos, para el punto crítico en que, mediante la Revolución Social, se apodere de la suma del poder público y establezca la dictadura del proletariado.

Ya en el poder, ha de implantar una democracia popular o simplemente un Estado Comunista, pero siempre ha de ser la dialéctica el gran instrumento para destruir los residuos de estructuras que el comunismo llama burguesas, e implantar el régimen comunista completo. Con una acción dialéctica cada vez más profunda y progresiva, ha de ir destruyendo las manifestaciones e influencias religiosas, culturales y políticas para convertir al hombre en un mero operario de la gran maquinaria económica comunista. En eso consiste todo el programa de la revolución proletaria que el comunismo desarrolla como paso de la fase propiamente socialista a la propiamente comunista.

Esta fase final, la propiamente comunista, si es que pudiera realizarse de modo absoluto, consiste en un régimen de perfecta y total esclavitud. Un inmenso y férreo aparato estatal, regulado a su vez por el Partido Comunista, el cual se autocontrola con un régimen de autocrítica y terror, mantiene en esclavitud a millones de seres degradados, cuya triste suerte es vegetar y trabajar en el paraíso rojo. En Rusia Soviética, ocho millones de personas que componen el aparato de control, mantiene en esclavitud a doscientos millones de seres degradados. La dialéctica muestra una eficacia prodigiosa para destruir una sociedad humana.

El gran poder destructivo de la dialéctica arranca de la nada que contiene

¿Por qué este poder prodigioso de la dialéctica para destruir las sociedades humanas y embrutecer al hombre? He aquí lo que debemos examinar.

Hablamos de la dialéctica en cuanto tal, como ha sido expuesta por vez primera en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel [6]. Es

[6] Ver edición castellana traducida por Augusta y Rodolfo Mondolfo, Lib. Hachette, Buenos Aires, 1956.

claro que lo que tiene valor —en cuanto a su aspecto destructivo— para la dialéctica hegeliana, vale con más razón para la dialéctica comunista, que no es una dialéctica primero y principalmente en la idea sino en los hechos económico-político-religiosos que tocan al vivo en los grupos humanos. Decimos que este poder destructivo de la dialéctica radica en la inclusión dentro de ella de la contradicción. Así como el *ser* es la realidad primera y más fecunda y cuando se encuentra en plenitud —el Ser por esencia— es fuente de todo ser, en el cielo como en la tierra, por el contrario, el *no ser,* en la medida en que lo sea, es origen de la nada o de la destrucción de las cosas.

Hegel, en su "Ciencia de la Lógica", que como es sabido quiere ser una *Metafísica,* parte del *ser,* pero de un ser pobre y raquítico, indeterminado que, al convenir *igualmente* a todos los seres, no conviene a ninguno y se identifica con el *no ser.* "El puro ser, dice[7], no debe significar más que el ser en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos. Este *puro* ser, es comienzo". "El comienzo, escribe Hegel, no es la nada pura, es una nada de la cual tiene que surgir algo; luego también el ser está ya contenido en el comienzo. El comienzo contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada, es decir, es un no ser que al mismo tiempo es ser; y un ser que al mismo tiempo es no ser"[8].

Por discurso lógico, Hegel es llevado a reconocer como primer y absoluto comienzo, el sí y el no bajo un mismo aspecto y al mismo tiempo y así dice: "El análisis del comienzo daría así el concepto de la unidad del ser y del no ser —o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto— o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad"[9].

En primer lugar, habría que señalar en el planteo de Hegel un gravísimo error de método, que consiste en confundir e identificar el orden del pensamiento con el orden de la realidad. La sabiduría aristotélico-tomista advierte en forma repetida e insistente que el *modo* de conocer no coincide necesariamente con el modo de ser de las cosas que se conocen. Porque "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur", lo que se recibe, se recibe

[7] Ibídem, I, pág. 90.
[8] Ibídem, I, pág. 95.
[9] Ibídem.

al modo de ser de éste[10]. El entendimiento conoce las realidades sin falsearlas, pero el modo como las conoce —abstractivo y universal— no coincide con el ser concreto e individual que tienen las mismas cosas en su realidad existencial.

Además, hay otro error en Hegel, igualmente de método, que consiste en hacer del término "ser", un término o vocablo *unívoco*, que se aplicaría *igualmente* y con el mismo sentido a todos los seres a los cuales se aplica. Y, como todos los seres, si en algo coinciden, en cuanto son seres, en algo también deben diferenciarse en cuanto no son un mismo e idéntico ser, de ahí se sigue que para salvar dicha identidad con dicha diferencia, Hegel se vea precisado a identificar el sí y el no, como señalábamos más arriba. En otras palabras, Hegel no advierte que el término "ser" se predica en los diversos seres, y sobre todo de Dios y de la criatura, como un término *análogo*, vale decir, en diversa proporción. A Dios le conviene "el ser" por esencia como una perfección que se encuentra en El en toda su plenitud, por derecho propio y originario; en cambio, a los demás seres le conviene como una participación, recibida en forma limitada, de aquella Fuente ilimitada de todo ser.

El término "ser", por tanto, objeto propio de la metafísica, no es un vocablo pobre y raquítico, el más vacío de todos, el más indeterminado, sino, al contrario, un término lleno de riqueza y contenido, que se aplica en forma escalonada —de acuerdo con la proporción en que cada cosa tenga esa perfección del ser.

Esta falla primera y fundamental de toda la *Lógica* de Hegel, como en general de toda la filosofía moderna y contemporánea, se origina en el *nominalismo* que al final del siglo XIV prendió en un sector de la Escolástica inficionando más tarde las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, para, de allí, ejercer nefasta influencia en la corriente racionalista que inaugura Descartes y a través de ella en todo el pensamiento moderno.

Partiendo de una falsa concepción de las cosas —en el caso de la noción de ser—, debido al uso de un método inadecuado y deformante, nada extraño es que Hegel llegue a afirmaciones también llenas de error. Más adelante, siempre en "La Ciencia de la Lógica", discurre así: *"Ser, puro ser* —sin ninguna otra determi-

[10] Santo Tomás, *Suma Teológica,* 1, q. 84, a, 1.

nación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo y tampoco es desigual frente a otro y no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior" [11].

"Nada, la pura nada"; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma...

La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser [12].

Aquí el sofista Hegel, desafiando toda evidencia, nos dice que el ser es una misma cosa que la nada. Nosotros podemos sacar las conclusiones. Para la sana filosofía y para el sentido común esto es un disparate. Nuestro ser, en lo que tiene precisamente de ser, no es la misma cosa que la nada. El hombre, y nosotros en consecuencia, tenemos una realidad consistente, dotada de estructura, como un ser que piensa y que actúa como dueño de sí mismo. No somos la nada.

Al menos, en lo que somos. Somos nada por lo que no somos. En cuanto no somos la plenitud de ser, somos nada, pero no precisamente en lo que tenemos de ser participado.

La participación de ser implica necesariamente una estructura de ser con cierta estabilidad y permanencia, y en el caso del hombre con un poder de propia actuación y dominio derivado de la condición de *persona*. La realidad de nuestro ser interior es más fuerte que todo el poder del sofisma.

Lo mismo podemos decir del universo. El universo con sus distintos planos —la piedra, la planta, el animal, los astros— tiene una realidad de ser, con una riqueza más o menos variada y grande, con una estructura de ser y con una permanencia, que le hace distar inmensamente de la nada. En lo que tiene de ser, se opone a la nada y la excluye. No es la plenitud de ser y en la medida que no lo es, es nada; pero en la medida en que es, se opone a la nada y la excluye.

Si esto podemos decir del hombre y de la Naturaleza, ¿qué diremos del *Ser por excelencia*, del *Ser* subsistente, de aquel que es plenitud de ser y porque lo es, es asimismo Plenitud de inteligencia, Plenitud de vida, Plenitud de amor? Cierto que no tenemos

[11] Ibídem, I, pág. 107.
[12] Ibídem.

palabras que puedan adecuarse a esa Suma Simplísima de Perfecciones y que hayamos de recurrir a *negaciones* —a una vía *negativa*— para referirnos a El, pero no porque sea nada, sino porque sobrepuja infinitamente toda nuestra concepción que a El se refiera, lo que nos obliga a decir de El que es Superser, Superinteligencia, Supervida, Superamor.

La dialéctica hegeliano-comunista, que se funda en una identificación del ser y de la nada, del sí y del no, encierra, por lo mismo, una poderosa fuerza de destrucción. El ser construye y crea. La nada destruye y aniquila.

Negación en Hegel del primer principio de no-contradicción

Decíamos más arriba que, al hacer Hegel unívoco el *ser*, vese obligado para hacerle adecuado a las cosas, a meter el *no-ser* dentro de él, es decir, la diferencia. Porque al concebirle *unívoco*, como toda realidad es ser, si éste es unívoco, toda la realidad, aun la puramente finita, será una masa viscosa y homogénea de ser que no puede de ningún modo diferenciarse en la multiplicidad y variedad sin fin de los seres. Hegel sortea la dificultad metiendo la identidad y la diferencia, el *ser* o el *no ser*, en una misma realidad. Para ello vese forzado a aceptar la contradicción dentro de las cosas, y, en consecuencia, a rechazar como principio metafísico de las cosas y principio lógico de las ideas el *primer principio de no contradicción*.

Por ello, en su "Ciencia de la Lógica", critica a los que prefieren *la identidad* del ser a la *contradicción* y escribe [13]: "Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica, aceptadas hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple e inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz

[13] Ibídem, II, pág. 72.

de todo movimiento y vitalidad, pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad".

Más adelante expondrá Hegel que la contradicción constituye "El alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio, ella solamente es lo verdadero" [14].

De modo que queda en claro que la dialéctica hegeliana y comunista sostiene que la contradicción está en la cosa misma y constituye su esencia más íntima. Luego no es, el *ser es ser* y el *no ser es no ser*, el principio primero y fundamental de la realidad y del pensamiento, sino, por el contrario, una cosa es y no es al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto. Aunque pensamos que el principio de no-contradicción obtiene prioridad sobre el principio de identidad, aquí no hacemos ahora cuestión de esto [15]. Sólo queremos destacar que para que la dialéctica hegeliana pueda funcionar es necesario negar los primeros principios del pensamiento y del ser proclamados por el sentido común y defendidos por la metafísica aristotélico-tomista. Por otra parte, Hegel lo sostiene expresamente en los pasajes mencionados y además está exigido no sólo por la idea de dialéctica sino también por la de automovimiento y por la primacía del devenir y del cambio sobre la estabilidad de las esencias. Es verdad que no faltan prestigiosos estudiosos que se nieguen a admitir en Hegel la negación del principio de no-contradicción. Así, Franz Grégoire, de Lovaina, dedica a este punto un extenso y minucioso estudio para concluir que a pesar de sus afirmaciones Hegel no negaría el primer principio de no-contradicción [16]. Pero preferimos la opinión del jesuíta austríaco E. Coreth [17], quien defiende que una verdadera contradicción está alimentando y sosteniendo el ser dialéctico de la Lógica de Hegel, aunque esta contradicción no se extienda a todos los objetos que considera sino sólo a las transformaciones y a las relaciones de los objetos en cuanto tales. La contradicción entonces, la nada, constituye la más íntima realidad de los seres en Hegel. De aquí que la realidad sea un "devenir", un "hacerse", un "puro cambio", un "proceso", sin esencia ni estructura permanente ni estable, sin naturaleza, sin substancia. Este punto lo enseña también expresa-

[14] Ibídem, II, pág. 573.
[15] Manser, *La esencia del tomismo,* Madrid, 1953, págs. 333-358.
[16] Ver *Les études hégéliennes,* Louvain, 1958, págs. 51-139.
[17] Ver *Revue Thomiste,* 1955, III, pág. 686.

mente en la página de la *Ciencia de la Lógica* cuando, inmediatamente a continuación de la dialéctica del "ser" y de la "nada", que citamos más arriba, escribe [18]: "El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada sino aquello que no traspasa y que ha traspasado, vale decir el ser (traspasado) en la nada (traspasada) y la nada en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que *son absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables, e inmediatamente *cada uno desaparece en su puesto.* La verdad pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer del uno en otro: *«el devenir»*".

Hegel no puede expresarse con mayor claridad. Al comienzo de toda realidad —comienzo ontológico diríamos y no precisamente en el tiempo— no está el ser; tampoco está la nada; sino que está el ser moviéndose a la nada y la nada moviéndose al ser. Vale decir que al comienzo de toda realidad está el "devenir". El "devenir" constituye así la substancia última y fundamental de todas las cosas. Todo es entonces, en definitiva, "devenir", "cambio", "proceso", un "perpetuo hacerse".

La consideración dialéctica excluye la consideración que los hegelianos comunistas llaman "metafísica", y que implica la estabilidad de las esencias

Si todo, en lo más íntimo de la realidad, es "cambio", "movimiento", "devenir", "proceso", se sigue que no hay un ser estable ni permanente en las cosas. Es un error, dicen los hegelianos y comunistas, considerar las piedras, las plantas, los animales, el hombre, las civilizaciones y la historia, como realidades fijas, estables, dotadas de cierta inmutabilidad. Todo es un proceso que cambia, y cada cosa, antes de tener tiempo de afirmarse en su propia identidad y ser, va caminando hacia otras cosas en las cuales se disuelve y cambia. Por ello, en esta consideración, hay que pensar las cosas como profundamente cambiantes y en camino, y no como estables y fijas. Hay que considerarlas *dialécticamente,* y no *metafísicamente* dicen los hegelianos y comunistas.

[18] Ibídem, I, pág. 108.

¿Qué pensar de esta pretensión que hace del "devenir" el constitutivo mismo de la realidad de las cosas? Porque es cierto que hay "cambio" y "movimiento" en toda la naturaleza y en toda realidad creada. Cambio de *lugar,* por el que unas cosas se trasladan de uno a otro punto en el espacio. Cambio de *cantidad,* por el que los seres —plantas, animales, el hombre— crecen, se desarrollan y aumentan de volumen. Cambio de *calidad,* y así muchos seres pueden cambiar de condiciones que no afecten la profundidad de su ser, en color y actividad, por ejemplo. Cambio finalmente de *substancia,* y así vemos que los elementos —que, a su vez, pueden componerse de partículas más diminutas— se combinan y dan origen a los cuerpos mixtos, los cuales luego entran a formar la substancia de las plantas, del hombre, para, a su vez, transformarse en la muerte en nuevas substancias. Así todo cambia en la naturaleza visible.

Cierto, todo es cambio en la naturaleza visible, pero no es *totalmente* cambio. Porque cuando las cosas cambian de lugar, cambian porque hay cierta inmutabilidad en el lugar— no es lo mismo un lugar que otro— y en las cosas que cambian, que no porque se trasladan dejan de ser lo que son. Lo mismo dígase proporcionalmente de los cambios de calidad, de cantidad y aun de substancia. Hay cambios, es cierto; pero también hay una inmutabilidad en las cosas. Mientras un hombre vive, por ejemplo, aunque esté sometido a cambio de lugar, de cantidad, de calidad y del metabolismo, hay *permanencia* de ese hombre, que es uno y el mismo con responsabilidad, a través de los cambios.

Y la razón íntima de todo esto ya fue dada por Aristóteles, quien demostró, contra Heráclito, que el "cambio" y el "devenir" están en función del "ser"; y no al contrario, como se empeña en sostener Hegel. Hablando absolutamente, el "ser" y lo inmutable tienen primacía sobre el "devenir" y lo "mudable". Si el "devenir", el "cambio", lo "mudable", fueran lo primero y determinante, las cosas, antes de ser tales cosas, ya no lo serían, y el sí sería lo mismo e idéntico que el no, y el ser una mismísima cosa que la nada y el hombre no podría pensar ni hablar porque, en el caso imposible de poder hacerlo, al decir A ya estaría diciendo NO-A, ya que A sería una misma cosa con NO-A.

Aun en el mundo de la naturaleza visible, en que todo está sujeto a cambio, el ser, la esencia de las cosas, es primero y determinante, y hasta el cambio mismo no puede ser explicado sino en

función de razón del "ser". Por ello, porque el cambio no se explica de manera absoluta sino por el "ser", es necesario admitir por encima de la naturaleza cambiante el Ser subsistente, la Plenitud de Ser, en quien no cabe mudanza, pues al tener todo su ser totalmente y en plena actualidad, no necesita cambiar para recibir lo que no tiene.

Con la negación del principio de no-contradicción está vinculado el automovimiento

La buena filosofía —en sus exponentes más altos, Aristóteles y Santo Tomás— al sostener como primer principio fundamental del ser y del pensar el de no-contradicción, sostenía igualmente el principio de que "si algo se mueve es movido por otro", o sea, "quidquid movetur ab alio movetur". Y la razón se impone con evidencia apodíctica. Lo que se mueve en tanto se mueve en cuanto se pasa de una posición en que le *falta* algo a otra en que lo tiene. Lo que se mueve, se mueve para adquirir lo que no tenía. Pero nadie se puede dar a sí mismo lo que no tiene. Esto se funda en definitiva en el principio de que *en absoluto*, el acto es primero y anterior a la potencia. Si hay ser en el mundo es porque primeramente ha de haber Plenitud de Acto. Si primeramente hubiera habido nada, nunca podría haber aparecido el ser. Si el ser saliera de la nada absoluta lo mismo sería el ser que la nada y así la contradicción —ser y nada son una misma cosa— constituiría el corazón mismo del ser.

Ahora bien, la dialéctica hegeliana y la comunista, al rechazar estos primeros principios, cuya evidencia se impone por sí misma, han de rechazar también el otro principio de que "si algo se mueve es movido por otro" y han de sostener en consecuencia que existe el "automovimiento", entendiendo éste en un sentido riguroso y absoluto, o sea de que una misma y simple realidad, en cuanto es ella misma, se mueve a su verdadera negación. Adviértase bien que es legítima la aceptación de un "automovimiento" *relativo*, y así Santo Tomás con Aristóteles definieron a los seres vivientes como seres que se mueven a sí mismos para distinguirlos de los no vivientes que carecen de automovimiento. Pero en el caso de este "*automovimiento relativo*" de los seres vivientes se trata de seres compuestos, en los cuales una de las partes mueve a la otra, como

el mecanismo de un reloj, pero no se trata de un "automovimiento absoluto", en que la mismísima cosa se mueve a sí misma, como sostiene la dialéctica hegeliana y comunista.

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel afirma que "El principio de todo automovimiento... no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción". Y continúa: "El mismo movimiento intrínseco sensible representa su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento allá, sino porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente"[19]. Y prosigue subrayando la existencia de la contradicción: "Hay que conocer, dice, a los antiguos dialécticos las contradicciones que ellos señalan en el movimiento; pero de esto no se sigue que el movimiento no exista, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma *en su existencia*".

Y en seguida añade: "De la misma manera el automovimiento interno, que es el automovimiento verdadero y propio, es decir, el *impulso* en general (apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente simple) no es otra cosa sino el hecho de que algo existe *en sí mismo* y es la falta, es decir, *lo negativo de sí mismo*, en un único e idéntico aspecto".

Con este concepto del "automovimiento absoluto" exigido por la "contradicción", existe una verdadera acción autocreadora del universo, en todas sus fases —piedra, planta, animal, hombre, vida de las civilizaciones—, sin necesidad del Creador. El universo y el hombre es *causa sui*. Se crea a sí mismo. *La nada crea al ser.* Lo cual no resulta difícil porque la nada y el ser son una misma cosa.

Para acabar de entender esta noción de la dialéctica con esta noción de "automovimiento absoluto" que le es esencial, adviértase asimismo que es necesario excluir toda interpretación *mecanicista* de la misma, como si el movimiento viniera del exterior y no fuera, en cambio, *interno* a la misma realidad que cambia dialécticamente. Hubo toda una escuela en el comunismo soviético que adoptó la concepción *mecanicista* de la dialéctica y que tuvo por representante conspicuo a Nicolás Bukharin (1888-1937). Este, como en general todos los mecanicistas comunistas, acepta el nombre de "materialismo dialéctico" y también lo que afirma Lenin que

[19] Ibídem, II, pág. 73.

"en sentido propio, la dialéctica es el estudio de la contradicción, *en la esencia misma de los objetos*", pero se niega a admitir que uno de los términos de la dialéctica constituya y origine al otro. En consecuencia, Bukharin no admite el "automovimiento", la "autocinesis", sino que, en su tesis, el movimiento resulta de un "antagonismo de fuerzas" orientadas diversamente. "La fuente del movimiento es puesta fuera de la cosa; el movimiento es concebido de un modo mecanicista como provocado por un impulso proveniente del exterior"[20].

Esta concepción que hace de la dialéctica *un proceso de cosas que se automueven por contradicción,* explica el alto poder destructivo de la dialéctica en general y de la dialéctica comunista en particular. Lo que Hegel enseña primeramente de las ideas, el comunismo lo enseña primeramente de las cosas y en especial de los hombres y de las sociedades. Por ello, el comunismo, que es ante todo y principalmente *la revolución puesta en movimiento contra la sociedad cristiana,* quiere introducir la dialéctica de la acción en el corazón mismo de esa sociedad, y si es posible, dentro de la propia Iglesia para que ésta resulte destruida por dentro, mediante, precisamente, la acción de los que la forman. El caso más significativo nos lo proporciona lo que cuentan los misioneros europeos de China sobre la técnica de que se vale el comunismo para destruir el otrora floreciente catolicismo de aquel país. Constituye una aplicación rigurosa y sistemática de la dialéctica en un grado de perfección inimaginable.

La dialéctica en la destrucción de la Iglesia Católica en China

Es importante advertir primeramente que el *procedimiento dialéctico de destrucción* supone por su misma naturaleza que la acción se desarrolle en el *Tiempo,* sin precipitación y *sin quemar etapas.* El comunismo, al introducirse en un país, aunque disponga de la totalidad de la fuerza, jamás va a intentar imponer de golpe las exigencias máximas de su programa. Si así lo hiciera, tendría que recurrir a una acción *mecanicista* e impuesta desde afuera. El

[20] Ver todo esto en Gustavo A. Wetter, S. J., *El materialismo dialéctico soviético,* ed. Taurus, Madrid, 1961.

comunismo va a tomar *el pulso* de esa sociedad que quiere transformar en comunista y le va a aplicar la dialéctica destructiva en grado *conveniente y adecuado,* de modo que no pueda ofrecer resistencia, en forma tal, diríamos, que esa aplicación de la dialéctica coloque a dicha sociedad en situación favorable y la disponga a su juego. Para ello el comunismo deja por un tiempo subsistir las viejas formas y estructuras burguesas.

Esto que acaece en general, también se cumple en lo que respecta a la religión. La religión, en especial la católica, *será destruida* en el comunismo, pero nunca de un golpe. Y no lo será de un golpe porque entonces se correría el riesgo que, lejos de destruirla, se la afirme en el interior del corazón de los cristianos. Es una sagaz consigna comunista la de no crear mártires. Aun en el campo religioso hay que despertar por medio de procedimientos dialécticos, sabiamente aplicados, el complejo de culpa. El problema consiste en llevar al interior de la Iglesia misma la lucha, la dialéctica.

Pero, ¿cómo hacerlo? La dialéctica principal que juega en países subdesarrollados y que por lo tanto han estado bajo la influencia económica y aun política de países capitalistas es la del imperialismo-antiimperialismo. En China, Mao-Tsé-Tung es el gran teórico y práctico de esta dialéctica. En rigor, el comunismo suprime el concepto de nación y de patria y no acepta sino una organización política mundial. Pero lo emplea por razones técnicas porque sabe cuán poderosa es la fuerza del "nacionalismo" y de los "movimientos patrióticos" para introducir el comunismo. Por eso, trata de acaparar y exacerbar el sentimiento nacional en provecho de la revolución.

Este sentimiento es utilizado en todos los planos; en el político, en el fiscal, en el de la producción y en el racial. *A través de él, y por su intermedio, se intenta que el pueblo acepte toda la política comunista* [21]. También va a ser el gran medio empleado para la destrucción de la religión.

Para cumplir esta operación, la dialéctica del "nacionalismo" va a ser ejecutada en cuatro tiempos. *El primer tiempo* será el de su introducción en un medio religioso determinado, por ejemplo en una parroquia. Para ello, se promoverán manifestaciones pú-

[21] Ver F. Dufay, M.-E. P., *En Chine l'etoile contre la croix,* Nazareth Press, Hong-Kong.

blicas de amor al país, a las cuales se invita a parroquias, escuelas, grupos especiales como las uniones femeninas, etc., y a las cuales deberán concurrir cada una con sus banderas, estandartes y signos distintivos propios de la organización. En estas manifestaciones los comunistas tratarán de introducir declaraciones y "slogans", al menos equívocos, reclamando la independencia de la religión y de la Iglesia de la tutela extranjera.

Los promotores que aparecen en escena pertenecen a la categoría de ciudadanos conquistados desde la primera hora, pero los conductores reales del "ballet" permanecen invisibles. Si se afirma la resistencia, retroceden, dan explicaciones apaciguantes, e interpretan ellos mismos las fórmulas más aventuradas. "¿Qué queréis? No, veamos. No se trata de atacar al Papa o de separarse de él. La fe, el culto, la Iglesia, nada deben temer. La libertad de creencia está inscripta en el Programa común... El gobierno protege la Religión, sus edificios, sus personas y sus bienes".

A medida que va prendiendo en un medio religioso determinado la idea que el católico debe sacrificarse por amor al país, se va creando la convicción de la conveniencia y necesidad de fundar *círculos de estudio* en los que se examine la mejor manera de hacer efectiva esta entrega a la causa del "nacionalismo". Estamos ya *en el segundo tiempo de la dialéctica.*

Se estudia entonces en la parroquia, en la escuela, o en donde sea, en común, la manera cómo el imperialismo trata de servirse de la religión para sus fines sórdidos y en contra de los sagrados intereses del país. Se tiende a bajar a consideraciones concretas: por ejemplo, "este cristiano, este sacerdote, este obispo... habría que formular reservas sobre su actividad... por aquello...", se insinúa, después se ha de sugerir abiertamente, se afirma luego. Y por fin, se acusa: "La gravedad de las insinuaciones y acusaciones sigue exactamente el progreso de los espíritus: se dosifica el veneno en la proporción en que los asistentes puedan ingerirlo sin poner en movimiento los automatismos de defensa"[22].

Por este camino se llega, de un modo sutil y progresivo, a crear la convicción en los cristianos de que el Padre Tal o el Obispo Cual, sea de buena o mala fe, está enrolado en la causa del imperialismo. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo rehusar el reformar una parroquia, una diócesis, una Iglesia podrida por el imperia-

[22] Ibidem, pág. 107.

lismo? Pasamos así naturalmente y de manera continua al *tercer tiempo de la dialéctica, al combate.*

Los cristianos han caído ya en la tarea de purificar la Iglesia. Reuniones y desfiles de protesta contra tal chivo emisario, entre los cuales cantidad de misioneros extranjeros, el Internuncio y a veces el obispo del lugar... Acusaciones políticas, o de derecho común (p. ej., espionaje, tráfico de armas o divisas, asesinatos en los orfelinatos, la Legión de María acusada de "organización terrorista", opresión del pueblo, etc....). Súplicas de cristianos que piden al gobierno el castigo de los "criminales" y naturalmente la autoridad accede a los deseos del pueblo "cristiano".

La dialéctica ha dado resultado y ha obtenido la anexión de ese sector religioso a la causa antiimperialista, bajo la cual opera el comunismo. Estamos ya en el *cuarto tiempo de la dialéctica.* Es necesario purificar la Iglesia, y para ello, liberarla de los malos pastores, quitarle el veneno feudal y reaccionario, democratizarla y colocarla al servicio de la liberación nacional.

En el curso de los diferentes períodos de la maniobra, las diversas confesiones pierden sus distinciones, y se llega así a una unificación de católicos, protestantes, budistas, musulmanes, taoístas, que bajo el rótulo de "chinos creyentes", forman un grupo único en una ciudad determinada. "Se ve así a un sacerdote católico comisionado por los protestantes a una reunión que se realiza en Pekín; y al contrario, el representante de los católicos de una ciudad vecina es un protestante, en otra parte un budista... Mezcla de religiones también para la purificación: protestantes, musulmanes, taoístas, tomaban parte activa, y a veces preponderantes por el número, en las acusaciones contra la jerarquía católica" [23].

La dialéctica, introducida así en el interior mismo de la Iglesia, la va destruyendo en forma progresiva, parroquia por parroquia, cristiandad por cristiandad, diócesis por diócesis. En su acción destructiva, el comunismo no ataca la fe ni las verdades cristianas. Divide a los fieles de sus pastores, los enemista contra ellos y los convierte en sus acusadores. Los cristianos quedan envilecidos y a través de sus personas quedan también envilecidas las estructuras. Este proceso continuado acabará con la religión. Esta mantiene intacta su "cáscara exterior", pero su contenido va siendo substituido completamente para convertirse en una "Asociación

[23] Ibídem, pág. 111.

Patriótica de chinos católicos", que en definitiva, por razones patrióticas, van aceptando insensible pero seguramente el programa comunista.

La dialéctica hegeliano-comunista va cumpliendo la acción corrosiva de transformación del cristianismo en comunismo en el interior mismo de la Iglesia, por su pretendido *automovimiento* de los fieles, que, diabólicamente engañados y automoviéndose para cumplir el cuarto mandamiento que manda amar a la patria, introducen el contacto y la colaboración con el sistema perverso y degradante que es todo el comunismo. De modo que por aquí se ve lo falso de la pretensión del "automovimiento" de la dialéctica, pues los fieles sucumben al juego dialéctico sólo cuando *aceptan desde fuera* el planteo comunista y *traban diálogo* con el comunismo, bajo la dirección engañadora de católicos que antes se han dejado atrapar por la colaboración. Con el comunismo no puede haber la más mínima colaboración y acción común en ningún plano y bajo ningún pretexto. Tan falso es lo del "automovimiento" que el comunismo, lejos de autogenerarse en la Iglesia y en las sociedades cristianas, es introducido desde afuera, *exteriormente, por una acción mecanicista,* practicada previamente por activistas revolucionarios que se han dejado envenenar por la perversa ideología. Pero siempre es cierto que si se introduce la dialéctica comunista en cualquier grupo social, ésta actúa como un perverso explosivo que lo destruye todo.

Y no puede ser de otro modo. Porque el hombre y las estructuras humanas que le perfeccionan, están hechos para la verdad, el amor y la vida. Y estos no los saca el hombre de sí mismo, sino que ha de conformarse a ellos como existen en la realidad y sobre todo en la suprema realidad que es Dios. En cambio, la dialéctica, al fundarse en la contradicción del ser, se funda en la contradicción de la verdad, del bien y de la vida. La contradicción de la verdad, del bien y de la vida es la mentira, el odio y la muerte. Por ello, el comunismo que toma en serio la dialéctica, siembra la mentira, el odio y la muerte en las sociedades y en los hombres, que si todavía logran sobrevivir, lo deben a los valores sobrenaturales y naturales que han sabido conservar. La dialéctica comunista opera con eficacia la tarea destructiva porque no incurre en el ilogismo de la lógica hegeliana que, por una parte, hace de la contradicción la médula misma del ser y, por otra, finge un proceso progresivo que culmina en el Espíritu Absoluto. Si la contradicción y la nada

están alimentando lo más profundo e íntimo del ser de las cosas, de las sociedades y del hombre, éstos, lejos de marchar en una línea ascendente, hacia la cumbre del espíritu, tienen por el contrario que marchar hacia el abismo de la desolación y de la muerte. Marx ha sabido tomar en serio la dialéctica de Hegel. Y Hegel, a su vez, al hacer de la contradicción y de la nada el constitutivo mismo del ser, ha sabido llevar a madurez todo el pensamiento moderno que, al apartarse, a fin del siglo XIV, con el nominalismo, del Ser y de la Fuente del Ser, ha sido el verdadero constructor de este artefacto de muerte que es la dialéctica comunista.

CAPÍTULO II

LOS MOMENTOS DE LA DIALECTICA

La dialéctica es un proceso en que por un automovimiento de las contradicciones que encerraría toda realidad, ésta se desenvolvería o desplegaría indefinidamente. Hemos visto cómo Hegel —la cumbre de la filosofía moderna— hace consistir en este proceso la constitución misma de la realidad, que para él, antes de serlo en la realidad de la naturaleza, lo es en la realidad de la idea. La idea de la Lógica se autodespliega y para ello se aliena o extraña en la *naturaleza* y luego, superando esta alienación o extrañamiento, se reabsorbe y reapropia en el Espíritu —primero Espíritu subjetivo, luego Espíritu objetivo, y por fin Espíritu Absoluto— que, a pesar de su carácter mayestático, no tiene ninguna realidad trascendente fuera de la inmanencia de los mismos espíritus finitos. Por ello, algunos autores hablan del ateísmo de Hegel.

Esta dialéctica que para Hegel se desenvuelve, primeramente en la *Idea,* para Marx se desarrolla principalmente en la actividad económico social del hombre en un proceso revolucionario continuado, movido por las necesidades económicas. Feuerbach, el humanista ateo de *"La Esencia del Cristianismo"*, iba a servir de puente entre Hegel y Marx, para esta reinversión materialista de la dialéctica.

Pero la dialéctica que se desarrolla en la idea o en la realidad material, es por su naturaleza esencialmente destructiva en cuanto fundada en la negación de los primeros principios del ser y del pensar. Este su carácter destructivo va a aparecer más claro, si cabe, con el estudio de los *"momentos"* de la dialéctica.

Los "momentos" de la dialéctica en la dialéctica del amo y del esclavo

Momento no tiene aquí una significación de tiempo, indica la exigencia esencial de todo "*proceso*" que, por su condición misma, está reclamando en cada uno de sus movimientos la marcha hacia el movimiento siguiente. Para comprender en un ejemplo concreto y de fácil captación, qué y cuáles son estos momentos de la dialéctica, vamos a exponer la célebre *dialéctica del amo y del esclavo*, tal como la expone Hegel en su "*Fenomenología del Espíritu*", la cual dialéctica encierra una gran significación política para caracterizar movimientos como el nazismo y el comunismo.

La página en la que Hegel describe la *dialéctica del amo y del esclavo*, ofrece una belleza plástica inigualable. *Primer momento de la dialéctica.* La lucha cuerpo a cuerpo entre dos hombres, o mejor entre dos protohombres para ejercer uno la dominación sobre el otro, señala en Hegel el paso de la conciencia sensible o animal, a la propiamente conciencia de sí, propia del hombre inteligente. Los dos hombres se traban en lucha y uno de ellos, valido de la mayor fuerza, domina al otro, el cual, antes de caer muerto bajo los rudos golpes de su rival, prefiere prosternarse, reconocer la superioridad de su adversario, y entregarse a su dominación. ¡La servidumbre antes que la muerte! Es el grito de los esclavos, así como el grito de ¡la muerte antes que la servidumbre! es el grito de los señores. Resultado de la lucha es el *reconocimiento* tanto por parte del amo como del esclavo de que el amo es amo y el esclavo, esclavo. Que el uno tiene conciencia de ser *para sí*, y el otro tiene conciencia de ser *para otro.*

Pero pasemos al *segundo momento de la dialéctica.* El amo domina al esclavo y en lugar de tenerle encadenado, lo cual, lejos de proporcionarle provecho, le ocasionaría perjuicio, al tener que alimentarlo a su costa, prefiere domesticarlo, y hacerle trabajar en su provecho. El amo domina al esclavo y, a través del trabajo del esclavo, domina también a la naturaleza, que le proporciona el disfrute y el goce de la vida.

Pero, a su vez, en la misma medida en que el amo domina al esclavo, el amo va dependiendo de él, ya que no puede gozar de la naturaleza sino a través de sus servicios. El esclavo, con el *trabajo*, transforma la naturaleza y a su vez es transformado por ella; así es naturalizado y humanizado. Además, el esclavo, puesto

bajo el miedo y el temor de su amo, se disciplina y hace inteligente. Hegel recuerda la enseñanza de la Escritura de que el temor al amo es el principio de la sabiduría[1] y así el esclavo, bajo la ley del trabajo y de la cultura, se hace inteligente, y se transforma en amo de su amo, mientras el amo por el disfrute y goce de los bienes se hace esclavo de su esclavo.

A partir de la esclavitud, el esclavo comienza su encumbramiento. Aquí podría suponerse que el esclavo acaba por dominar a su amo y que así se invierten los papeles. Pero si ello fuera de este modo, la historia no progresaría. El esclavo, que con la ley del rigor y del trabajo se ha hecho inteligente, ha comprendido que, sin dejar de ser esclavo, ha de reconciliarse con su amo. Este es el *tercer momento de la dialéctica,* el momento de la reconciliación, que en la historia se conoce como el fenómeno del estoicismo cuando por una parte el esclavo Epicteto comprende que la verdadera dominación es la del espíritu en la que se sabe tener a raya las propias pasiones, y por otra cuando el emperador Marco Aurelio comprende que la verdadera dominación es la de las pasiones en que se sabe tener inalterable el espíritu cualquiera sea la suerte de los acontecimientos exteriores. Tanto el amo como el esclavo reconocen en el otro su carácter de persona y se reconcilian en perfecta armonía gracias a la libertad soberana del espíritu. Se sobreentiende que el estoicismo, a que se refiere Hegel, importa una reconciliación provisoria dentro de la conciencia desgraciada que no puede encontrar su reconciliación definitiva sino en el Espíritu Absoluto.

Aquí no queremos ahora examinar la exactitud de esta *"figura"* de Hegel ni señalar su proyección histórica, sino solamente comprender el carácter de los tres momentos de la dialéctica. Por de pronto, los dos términos amo y esclavo que Hegel llama afirmación y negación están indisolublemente unidos. El uno no puede existir sin el otro. No hay amo sin esclavo, ni hay esclavo sin amo. En la misma medida en que difieren y se oponen, se necesitan y solicitan recíprocamente. El amo adquiere su propia conciencia de amo en cuanto hace trabajar al esclavo a su servicio y le obliga a cederle el fruto de su trabajo. Y el esclavo no adquiere conciencia de su valor y de su libertad sino frente a su amo que lo tiene sujeto.

[1] Prov. 1, 7.

La afirmación engendra así, por su propia dinámica, la correspondiente negación. El amo da origen al esclavo. Pero es la negación, el poder formidable de la negación de que habla Hegel repetidas veces en sus diversas obras, la que hace progresar la dialéctica y la historia.[4] El esclavo bajo la ley del miedo, trabaja y se cultiva y se hace inteligente para llegar a comprender que la verdadera libertad no está en romper las cadenas exteriores, sino en saber dominarse interiormente y adquirir la paz del alma frente a los acontecimientos de la vida, forjar la propia personalidad, y así disfrutar de la verdadera libertad. Es el esclavo —negación del amo— quien revela a éste el secreto de la verdadera libertad, que no consiste en dominar al esclavo sino en dominarse a sí mismo, y en llegar a la negación de la negación, en que amo y esclavo se reconcilian.

La dialéctica tiene tres momentos que comúnmente se llaman tesis, antítesis y síntesis, y que Hegel prefiere llamar afirmación, negación y negación de la negación. Se dice tres momentos, porque cada uno de ellos está exigiendo por su propia dinámica el término siguiente. Hay un automovimiento en la progresión dialéctica. La afirmación está exigiendo la negación y la lucha que se entabla entre ellos como términos antagónicos, lucha que, a su vez, exige la negación de la negación. Como esta negación de la negación se va a constituir a su vez en afirmación de una tríada nueva, también se cumple un automovimiento que asegura la marcha interna, necesaria y automática de todo el proceso de los seres que constituye el universo dinámico de Hegel. Todo en él se automueve dialécticamente de manera ininterrumpida e incesante. Las esencialidades de la lógica se concatenan dialécticamente y en un automovimiento ininterrumpido alcanzan la cumbre de la idea absoluta, la que se enajena en la naturaleza, que es también a su vez un incesante automoverse dialécticamente, y luego, la dialéctica de la Idea absoluta con la Naturaleza avanza hacia el Espíritu, que después de pasar las etapas subjetivas y objetivas alcanza con la religión y la filosofía la cumbre del Espíritu Absoluto.

No hay que subestimar entonces esta idea de *automovimiento* que es esencial en la dialéctica. Así como todo el sistema de Aristóteles descansa sobre la idea de acto y potencia, de causa y efecto, y por ello es un sistema que necesariamente lleva a un Acto Puro y Primer Motor, que está fuera y por encima del universo, pero de Quien éste esencialmente depende, así todo el sistema de Hegel

descansa sobre la idea de automovimiento de los seres, que no necesitan de un ser trascendente. Lo mismo habrá de acaecer en el sistema materialista de Marx.

También hay que advertir que de los tres momentos de la dialéctica, la afirmación, la negación, la negación de la negación, el más importante es el segundo: el de la negación. En efecto, la afirmación, el amo en el ejemplo típico, es un elemento conservador que tiende por sí a mantenerse estable e inmóvil. El verdadero elemento dinámico es la negación, que se llama negación sólo respecto de la afirmación, pero que contiene la verdadera fuerza motriz de la dialéctica. Hegel dice en su *"Lógica"*: *"la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí una cosa se mueve, tiene impulso y actividad"*, y allí mismo: *"...es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento que no consiste en otra cosa, sino en una manifestación de la misma contradicción"* [2]. Y aclara Hegel: *"...el automovimiento interno... no es otra cosa sino el hecho de que algo existe en sí mismo, y es la falta, es decir lo negativo de sí mismo, en un único e idéntico aspecto"* [3].

La alienación. La relación que existe entre la afirmación y la negación se llama la alienación, o la enajenación. La afirmación al negarse *se aliena* o *enajena*, es decir, no se reconoce sino como extraña a sí misma. El amo se ve en el esclavo como un opuesto de sí mismo, como un contrario, un extraño. De aquí que el concepto de alienación encierre el de dolor, sufrimiento. El espíritu necesita alienarse para avanzar, para prosperar dialécticamente. Es un progreso laborioso, de aquí que se llame al sistema de Hegel pantragismo. Tanto la lógica como la naturaleza y la historia avanzan a fuerza de oponerse y negarse, de *enajenarse*, de *extrañarse*. Jean Wahl ha revelado el sentido de la filosofía de Hegel a través del concepto de desdicha en su valioso libro *"La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel"* [4].

[2] *Ciencia de la Lógica*, traducción directa del alemán por Augusta y Rodolfo Mondolfo, Librería Hachette S. A., Buenos Aires, 1956, t. II, pág. 73.

[3] Ibidem, pág. 74.

[4] Presses Universitaires, París, 1951.

La mediación. Hegel llama también *mediación* a esta contradicción en la cual el hombre se debate y que es causa motriz de su movimiento dialéctico incesante. Henri Niel ha escrito un libro importante: *"De la médiation dans la Philosophie de Hegel"* [5], en que alrededor de este concepto expone toda la filosofía de Hegel. El concepto de mediación es de uso constante en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*. Se entiende por tal el movimiento por el cual un término que se supone independiente, es mediado, es decir, referido a otro. Esta referencia a otro es propia de la noción de mediación. Para Hegel, y lo mismo para el comunismo, un término absolutamente aislado, puramente inmediato, no tiene sentido. Lo inmediato se ha de desdoblar en otro término que lo mediatice. Y este juego de lo inmediato y de lo mediato se confundirá con el juego de la unidad y de la diferencia, siendo la unidad el estado de una cosa tomada en sí misma, en la inmediatez, y expresando la diferencia la presencia de la referencia al otro en el interior de la cosa misma.

Esta necesidad de la mediación en la dialéctica se debe en el pensamiento de Hegel a que hay que trascender la fragmentación en que se encierra nuestro pensamiento conceptual. Lo propio de la dialéctica es integrar todas las cosas en la unidad. Las realidades aisladas deben religarse al principio que las justifica, dejando por lo mismo de plantearse como otros tantos absolutos. Un lazo viviente se establece entre la espontaneidad creadora y las formas que de ella proceden. El mundo de la naturaleza se religa con el mundo de la vida, el mundo de la vida con el del espíritu y el mundo del espíritu con Dios mismo. La marcha de la dialéctica a través de la mediación no se resuelve en la nada, sino en un acrecentamiento de inteligibilidad. En virtud de su limitación, cada categoría reclama una categoría más elevada en la cual superarse. Así, destrucción y creación, muerte y vida, desgracia y goce, están indisolublemente ligados. El oficio de la mediación es instalarnos en el plano en que podamos captar por dentro esta ligazón viviente.

Las características de la Dialéctica. Para acabar de tener una idea completa de la dialéctica tal como ha sido elaborada por Hegel y como ha de ser utilizada luego por Marx, conviene que señale-

[5] Aubier, París, 1945.

mos más explícitamente sus tres características: La totalidad, el devenir y la contradicción [6].

La idea de la totalidad que encierran todos los seres y acontecimientos del mundo, la sociedad y la historia está reclamada por la esencia misma de la dialéctica; ésta, al analizar cualquier hecho o fenómeno dialécticamente, se propone en efecto concatenarlo con el todo de la universalidad de seres, hombres e historia. Georges Lukacs, conocido marxista, llega a afirmar que esta totalidad constituye el fundamento mismo del marxismo. *"No es la preponderancia de los motivos económicos en la explicación de la historia,* dice en su notable obra «Historia y Conciencia de Clase», *lo que distingue de un modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa, sino el punto de vista de la totalidad".* Y, en efecto, el marxismo con su interpretación de la historia pretende ilustrar al hombre moderno, sumergido en el mundo capitalista, sobre el sentido de la totalidad del Universo y de la historia hacia donde irremediablemente se dirige.

La otra característica es la *historicidad,* el *devenir,* que señala la condición misma de la realidad del hombre. No hay nada fijo ni inmóvil. Todo está en perfecto movimiento. Todo cambia llevado por el empuje mismo de la historia. No hay entonces verdades inmutables ni dogmas. El marxismo no debe tampoco considerarse como una doctrina rígida sino, como enseña Marx, a quien sigue Lenin, una guía para la acción.

La historicidad propia de la dialéctica está en función de la contradicción. El progreso de la historia, como ya lo hemos señalado, se cumple a través de la contradicción, de la lucha. La dialéctica del amo y del esclavo es el prototipo de todo proceso ascensional. Y modernamente, la lucha entre burguesía y proletariado sería la condición necesaria del advenimiento de la nueva etapa salvadora de la humanidad. El antagonismo entre una y otra clase se irá haciendo cada vez más intenso hasta que se produzca el sometimiento de la burguesía y el triunfo del proletariado con la toma total y universal del poder político por parte de este último.

[6] Henri Arvon, *Le Marxisme,* H. Collin, París, 1955, pág. 34.

Los momentos de la dialéctica hegeliano-comunista son una transposición profunda de los misterios cristianos

Para comprender a Marx hay que comprender a Hegel, y para entender a Hegel hay que entender los misterios más profundos del cristianismo. Porque tanto Hegel como Marx no han hecho sino transponer los misterios cristianos; el primero en un plano filosófico, y el segundo, en un plano económico social.

El cristiano eleva su mirada hacia un Dios Transcendente, infinitamente transcendente. Aunque reconoce que con su presencia Dios se hace inmanente en las criaturas, sabe que su modo especialísimo de Ser —Ser subsistente— está fuera y por encima de todo lo creado. Dios —plenitud de ser— no ha creado al hombre por una necesidad intrínseca de complementarse sino por un acto eternamente gratuito de la sobreabundancia de su bondad.

El Dios transcendente, plenitud de Ser, sin mezcla de finitud o imperfección, encierra en su Deidad dos comunicaciones de su misma esencia: una, por vía de inteligencia, otra, por vía de amor —dos procesiones—, la del Verbo y la del Espíritu. Pero ellas se cumplen en la inmanencia de la Divina Esencia. El Padre ingénito desde la eternidad engendra a su Hijo, comunicándole su mismísima esencia y el Padre y el Hijo dan procedencia al Espíritu por vía de amor. El misterio de la Trinidad es el misterio más augusto e impenetrable de todos los misterios. Pero hay otro misterio, también augusto e impenetrable, y es que *"el Verbo —el Logos— se hizo carne"*. Cierto que Dios se basta a sí mismo y no tiene necesidad de la creatura. Sin embargo se comunica libremente con ella. La comunicación más grande se realiza en Cristo. El Hijo, la segunda persona, sin dejar de ser Dios toma en unidad de persona la naturaleza humana. El Hijo se hace hombre. En el misterio de la Encarnación, dos naturalezas, la divina y la humana, se unen en la misma persona. San Pablo nos describe este misterio como la *negación de Dios* y así nos dice en la carta a los filipenses, 2, 5:

"Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro, mantenerse igual a Dios, *antes se anonadó,* tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre se humilló, obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo

cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre".

En esta enseñanza de San Pablo hay que poner atención especialmente en este *"se anonadó"*; que en latín la Vulgata traduce por *"exinanivit"*, se hizo nada; y el original griego por ἑαυτὸν ἐκένωσεν, se vació. Porque de aquí procede toda la interpretación teológica falsa que había de introducir el luteranismo, y que influiría sobre Hegel para la creación filosófica de la dialéctica que, como lo hemos señalado, descansa de modo particular sobre el principio del *"segundo momento"*, el de la *"antítesis"* o *"negación"*, o *"contradicción"*, o *"alienación"*.

San Pablo, cuando habla de este *"anonadamiento"*, o *"vaciamiento"* de Cristo, no lo hace ontológico como si Cristo dejara de ser Dios y se hiciera otra cosa, sino simplemente quiere llamar la atención de los cristianos sobre el ejemplo de humildad que nos dio Jesús, el cual siendo Dios se mostró como un simple hombre escondiendo la gloria y el poder de la divinidad.

La doctrina cristiana adulterada por el luteranismo

Estos dogmas cristianos van a ser adulterados por el movimiento protestante que nació de la *Reforma* de Lutero.

El catolicismo mantenía una actitud especulativa y sapiencial de los misterios cristianos. Los consideraba en sí mismos, en su realidad *especulativa*. Pero con Lutero comienza un movimiento teológico de la *acción y del conocimiento práctico*. Los dogmas no interesan como verdades *en sí*, verdades objeto de pura contemplación, sino como verdades *para nosotros*, y en cuanto se refieren a nuestra justificación. Lutero presta atención a lo que él llama *Theología crucis*, en contraposición a la *Theología gloriae*. El aspecto metafísico de la Cristología tampoco le interesa, pero sí su aspecto dramático. Poco le importa que Cristo tenga dos naturalezas; en cambio le interesa que haya venido a tomar nuestros pecados y a darnos su justicia. Y así también concibió de una *manera práctica* lo que los teólogos llaman la *communicatio idiomatum*, es decir el hecho de que a un *sujeto concreto único*, el Cristo,

Verbo Encarnado, puedan aplicársele indistintamente las propiedades de la naturaleza humana y de la naturaleza divina. *"Dios murió por nosotros"*, se dice y con propiedad. Y ello en virtud de esta *"communicatio idiomatum"*, sin que ello signifique que haya sufrido y muerto, en cuanto Dios, en su Deidad. Sufrió y murió en su humanidad, la cual es creada y pasible, pero como esta humanidad pertenece a la Persona Divina del Verbo, legítimo es afirmar que Dios —la Persona Divina del Verbo— ha sufrido y muerto en la cruz.

Lutero, en cambio, *comienza* a entender esto de que *"Dios se hizo hombre y pecado"* en Jesucristo como si se efectuase *"un cambio"* de las virtudes y de la situación de las dos naturalezas tomadas como realidades concretas. Dios, tomando en Jesús nuestras debilidades y aún tomando nuestro pecado, pero atribuyéndonos su Justicia, y después, ulteriormente, su Gloria [7].

Este defecto de rigor especulativo y de consideración sapiencial va a determinar que aquel texto del Apóstol a los Filipenses en que se habla que Dios se anonadó, se interprete como si Dios al *encarnarse* se despojara de sus atributos de esencia divina, de su inmutabilidad, y adquiriese condiciones creaturales. Se inicia entonces un movimiento teológico que va a culminar en lo que se conoce como *La teología de la Kenosis*, y en la cual los teólogos protestantes de los siglos XVIII y XIX van a sostener que el *LOGOS* tiene facultades para limitarse en cuanto a su ser y a su actividad y que en la carrera de Cristo en la Tierra, la divinidad ha estado limitada, y así la *"communicatio idiomatum"* se interpreta como *"Logos non extra carnem nec caro extra Logos"*; es a saber, como si el Verbo no tuviera ser fuera de la humanidad ni la humanidad fuera del Verbo [8].

Debajo de estos errores propiamente teológicos hay en el luteranismo un error fundamental filosófico proveniente del nominalismo. El nominalismo no tiene una noción exacta sobre el *Ser*, que se predica no unívoca sino *analógicamente*, de los distintos seres que lo realizan diversamente. Dios es el *Ser* por esencia, y la creatura es ser por participación. Hay una predicación analógica.

[7] Ives M. J. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, París, 1952, págs. 32-38; Georges M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, J. Vrin, París, 1959, pág. 140.

[8] *Dict. de Théologie*, de Vacant-Kénose.

La diversidad del ser permite su unidad. En cambio, en el nominalismo el ser es *unívoco,* de modo que hay, diríamos, una única masa de ser que se distribuyé, parte a unos seres, parte a otros; parte a Dios y parte a las creaturas. No hay dos modos esencialmente diversos de poseer el ser —en el caso de Dios, Ser por esencia, y en el caso de la creatura ser participado y derivado de Dios— sino una única manera, de donde se sigue que lo que tiene Dios no lo tiene la creatura y lo que tiene la creatura no lo tiene Dios.

La filosofía de la univocidad del Ser tiende a *oponer* la creatura con el Creador; tiende a extremar la trascendencia divina sobre la creatura, como si para exaltar a Dios hiciera falta humillar y despreciar a la creatura.

La Gnosis Hegeliana. Sobre esta teología adulterada elabora Hegel su sistema filosófico. Hoy está suficientemente comprobado que Hegel recibió una fuerte impregnación de teología luterana. Paul Asveld, en su excelente estudio *"La pensée religieuse du jeune Hegel"*, afirma que *"Hegel no adhirió nunca a la ortodoxia luterana, aunque fue literalmente asediado por ella".*

Todo el fondo del sistema de Hegel es profundamente teológico. Después de los estudios de Nohl [9], Dilthey [10], Enrico de Negri [11], Jean Wahl [12], Hippolite [13], Asveld [14], Grégoire [15] nadie duda al respecto. El dominico Georges M. M. Gottier [16] acaba de hacer una demostración de esta tesis en las primeras cien páginas de *"L'athéisme du jeune Marx"*, que causa una impresión de sobrecogimiento.

Y en efecto. Todo el sistema de Hegel está construido sobre

[9] *Hegel Theologische Jungendschriffen*, Tubinga, 1907.

[10] *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, Buenos Aires, 1956.

[11] *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani*, en *Revue Internationale de Philosophie*, t. VI, 1952, nº 19, págs. 62-68.

[12] *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1951.

[13] *Génese et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, París, 1945.

[14] *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Desclée de Brouwer, París, 1952.

[15] *Aux sources de la pensée de Marx*, Vrin, París, 1952. Etudes Hegeliennes, Louvain, 1958.

[16] J. Vrin, París, 1959.

la noción de *Entäusserung* que los autores traducen por el término *alienación.* Enrico de Negri en su excelente artículo *"L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani"*, dice de *Entäusserung*: *"el automovimiento de la idea o del espíritu absoluto o del sistema en tanto que el sistema se desarrolla o debería desarrollarse sobre un terreno limpiado de toda impureza".*

Este término *Entäusserung* es la forma sustantivada de la palabra *hat sich selbst geeussert,* con que Lutero traduce de la Vulgata aquel *"se anonadó"* de San Pablo a los Filipenses, de que hablamos más arriba.

Así como en la Encarnación, interpretada en la doctrina de la kenosis, el Logos *se vacía* de la divinidad, y se reviste de la humanidad para ser exaltado en la comunidad de la Iglesia por el Espíritu, así en el sistema hegeliano, el Logos, el Espíritu se va vaciando en diferentes figuras hasta alcanzar su completa realización en el Espíritu Absoluto, que comprende lo infinito y lo finito, la identidad de la identidad y de la no identidad.

En este proceso que cumple el Logos podemos considerar un doble movimiento, un movimiento de negación, de alienación, en que el logos se va despojando de toda trascendencia; y un segundo movimiento, negación de la negación o apropiación —aufheben—, en que el logos se apropia en su inmanencia la divinidad representada en la anterior trascendencia.

Primer movimiento, la negación. Aquí tenemos que considerar que Dios se hace el Cristo, *Menschwerdung,* se encarna, entendido como una acción o devenir incesante, o mejor, *"Dios se identifica con la historia, que es un continuo proceso de manifestaciones, revelaciones, encarnaciones. Aquí tenemos el sentido de la Fenomenología del Espíritu que se desarrolla en sucesivas figuras"* [17].

En estas sucesivas figuras Dios muere, o sea que la muerte de Cristo es la negación, lo que en Hegel constituye el alma vivificadora del movimiento.

La muerte de Cristo —alienación— es también *mediación,* porque una figura nos hace llegar a una figura superior y así a través de la serie de figuras llegamos al saber absoluto. Las figuras que son negación del Logos, el otro del Logos, son también su negación.

[17] Cottier, ibídem.

Pero Hegel quiere negar primeramente un Dios trascendente; por esto, en este proceso de Entäusserung, Kenosis, que se cumple en la totalidad del sistema hegeliano, se van realizando una serie de alienaciones. Hegel rechaza al Dios trascendente de la tradición judeo cristiana, se ensaña particularmente con el Dios de Abraham. Y en la célebre figura del amo y del esclavo, el amo es el Dios trascendente y el esclavo es la conciencia; pero el esclavo acabará por ser amo de su amo, cuando logre reabsorber la divinidad en la inmanencia de la conciencia.

El segundo movimiento de la Entäusserung. El primer movimiento, la negación de la Entäusserung, no constituye sino un primer tiempo de un movimiento circular. A la pérdida sucede la reapropiación, a la escisión la reconciliación, a la negación la negación de la negación. Al anonadamiento de que nos habla el Apóstol sucede la exaltación de que también nos habla. La negación suprime y conserva. Se niega la divinidad como trascendente, pero se la conserva en la inmanencia.

En resumen, que Hegel toma del Misterio cristiano de la Trinidad, la idea de *"proceso"*, o *"procesión"*, la cual, aunque en la buena teología no implica movimiento ni cambio, Hegel la toma como si fuera la de un automovimiento. ¿De dónde saca Hegel esta idea de automovimiento que se desarrolla en tres momentos? La saca del misterio de la Encarnación, entendido malamente a través de la Teología de la Kenosis, como si el Logos se transformara en la Humanidad de Cristo, para luego transformarse ésta, en su pasión y muerte, en la exaltación de la Iglesia. Esta confusión y simplificación de los más altos misterios cristianos la traslada desde el plano de la teología al de la filosofía, al del *"concepto"*. En el concepto se ha reabsorbido toda trascendencia y el concepto es sujeto que se automueve y se autocrea. El concepto es *causa sui,* no sólo con relación a sus propias determinaciones, sino que él es la efectividad. El movimiento dialéctico interno era ya un juego de lo mismo y de lo otro. Pero también el logos debe tener su otro, la natura. *Natura y logos* son así los dos momentos de una unidad dialéctica, pero esta victoria no puede perdurar porque señalaría la victoria de la dualidad y de la escisión. A su vez, logos y natura son *"suprimidos"* en el espíritu. El logos evoluciona a través de la natura en el espíritu, que es identidad de la identidad y de la no identidad. El espíritu se realiza históricamente en el

arte, la religión y la filosofía. Dios se confunde con la historia. Y como la historia es la humanidad andando, Dios se confunde con la vida de la humanidad, con el devenir humano, vale decir que se va realizando a través de la praxis filosófica

Gnosis de la dialéctica revolucionaria comunista

Los tres momentos de la dialéctica de Hegel son una transformación *en el plano de la razón humana* de los misterios cristianos y, en especial, del misterio de la Encarnación falsamente entendido. Resulta así una perversa teología, y una perversa filosofía. Los otros misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Pasión y muerte del Señor y de la vivificación de la humanidad en el Cuerpo Místico por el Espíritu Santo, son utilizados para construir un sistema ateo y evolucionista que convertirá la filosofía moderna en una divinidad, en una gnosis atea y peligrosa. Se llama gnosis, en sentido peyorativo, todo sistema que racionaliza los misterios cristianos. Es la gran herejía que trata de destruir al cristianismo desde el primer momento de su existencia y que persevera bajo diversos nombres en todas las edades cristianas. A pesar de todo, la gnosis hegeliana no será de todas las posibles la más peligrosa. Hegel mantiene la superioridad del espíritu sobre la materia. Puede discutirse la legitimidad con que Hegel afirma esta superioridad del espíritu. Porque en rigor, al constituirse la dialéctica por la contradicción y por la negatividad como por su elemento esencial y constitutivo, está movida no precisamente por el ser sino por la nada. No tiende en consecuencia hacia arriba, hacia el Espíritu, sino hacia abajo, hacia la materia. Sin embargo, aunque puede cuestionarse la coherencia del sistema de Hegel, el hecho es que en él, el Espíritu tiene la primacía. Marx, en cambio, por su famosa inversión de la idea en lo económico-social, creará una gnosis más perversa y revolucionaria al llevar al plano de la vida de los pueblos y de las sociedades humanas este cristianismo gnóstico como factor de disolución social. El cristianismo, en efecto, sustancialmente desfigurado e invertido —por algo se llama al Diablo, Dios invertido— está alimentando y sosteniendo este engendro terrible que es el comunismo ateo de Karl Marx y de Lenin. Hemos visto cómo Marx mantiene como pieza esencial de su sistema, la de *"proceso"*, *"cambio"* y *"movimiento"*. Nada hay estable, todo

es puro proceso. Esta idea la toma de *"las procesiones"* que se cumplen en la inmanencia de la Trinidad.

Este proceso se desenvuelve en los tres grandes momentos de afirmación, negación y negación de la negación. La de Hegel es una dialéctica que se desenvuelve con ritmo triádico. Este sistema está tomado también, como hemos explicado, del misterio cristiano de la humillación de Cristo. En la Encarnación, cuando el Verbo se hace Hombre, hay una afirmación, el Verbo, hay una negación —el hombre—, y una negación de la negación o superación —que es Cristo exaltado sobre todo lo creado—. Marx va a llevar estos tres momentos de la dialéctica al plano de la historia actual de la humanidad.

El punto central del sistema de Marx lo constituye lo que se llama *"la gran ley de la historia"*, o *"la profecía de Marx"*, y que consiste en definitiva en el *paso dialéctico* del capitalismo al comunismo. Esta ley tiene tres momentos culminantes. *Primer momento,* la humanidad del comunismo primitivo, cuando por la falta de división del trabajo, y debido al carácter primitivo de la técnica, no hay *posesión privada de los medios de producción.* En la concepción marxista es éste un comunismo puramente *"negativo"*, *"pobre"*, *"vacío"*, algo así como la *"idea"* en la lógica de Hegel. Para enriquecerse, para pasar de lo vacío a lo lleno y rico, esta humanidad tiene que alienarse, perderse, así como la *"idea"* de la Lógica, antes de llegar a la riqueza del espíritu Absoluto, tiene que pasar por todas las fases de la naturaleza y de la historia. Y el factor de enriquecimiento, lo constituye la negación o contradicción. El hombre no puede enriquecerse con el progreso técnico si no se niega y se aliena. En realidad, Marx no asigna la razón a la necesidad de esta alienación. ¿Por qué el hombre del comunismo primitivo que viene desalienado no pasa directamente y en un proceso continuo al hombre del comunismo con alto progreso técnico sin necesidad de pasar por la etapa del trabajo alienado de la época de la esclavitud, del feudalismo y del capitalismo? Marx no asigna ninguna razón de esta necesidad. La impone el juego dialéctico. Y ¿por qué la impone el juego dialéctico con su movimiento triádico? Tampoco asigna Marx, como no asigna tampoco Hegel, ninguna razón. La herencia cristiana, de la cual no ha podido desprenderse el mundo moderno, aun en la etapa más profunda de sus aberraciones, está alimentando y sosteniendo un pensamiento que, de otra suerte, se agotaría en un puro nihilismo.

Pasamos al *segundo momento* de la dialéctica comunista, cuando la humanidad, cuya esencia la constituye el trabajo social, se aliena o pierde por la propiedad privada de los medios de producción. Este segundo momento tiene una larga y accidentada trayectoria histórica que recorre en el régimen de la esclavitud, en el régimen feudal y finalmente en el régimen del capitalismo. El progreso técnico determina la división del trabajo, la cual, a su vez, trae como consecuencia que ciertos hombres, propietarios de los medios de producción, sometan al trabajo a los que están privados de dichos medios. La sociedad se convierte en dos clases irreconciliables, la de los explotadores y la de los explotados, que en la fase actual del desarrollo dialéctico la constituyen burgueses y proletarios. Cada una constituye a la otra dialécticamente y, a su vez, se opone a la otra y lucha y combate contra la otra.

La tragedia del drama cristiano en que el Verbo-Dios se entrega a la gran humillación de tomar nuestra humanidad pasible y de hacerle recorrer los diversos pasos de una pasión accidentada y colmada de oprobios, encuentra su correspondiente paralelo en la masa trabajadora de la humanidad —esclavos, siervos y proletarios— que con sus sufrimientos y sus luchas entabla el gran combate para liberar a la humanidad.

Esta alienación económica determinada por la propiedad de los medios de producción, ha de engendrar, a su vez, otra alienación en el plano social, político, filosófico y religioso. La infraestructura económica determina y engendra también la superestructura. El hombre que se siente esclavo ante el patrón, su amo, en el régimen burgués se siente también, por una alienación puramente imaginativa, esclavo ante su amo, un Dios trascendente, sobre todo el de la tradición judeo-cristiana. Y el hombre, el proletario, no ha de entablar su lucha a muerte contra el patrón económico, su amo, si no la entabla primeramente contra su amo religioso —el Dios de la religión— pues para vencer la alienación que lo tiene perdido necesita tener confianza en su poder creador, lo cual no será posible mientras esté acobardado y apocado poniendo su confianza en un Creador fuera de sí. Para que el proletario tome conciencia de su Poder Creador, de su propia vida y de la historia, debe autoconvencerse de que sólo él es su divinidad para sí mismo, de que *"el hombre es la esencia suprema del hombre"* [18], y por

[18] Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

consiguiente como otro Prometeo debe exclamar: *"odio a todos los dioses"* y hacer suyas las palabras del mismo Prometeo a Hermes el mensajero de los dioses: *"Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor es estar encadenado a una roca que obligado al servicio de Zeus"* [19]. Por aquí se ve que el ateísmo —la guerra a la religión— constituye un elemento esencial e inseparable del comunismo de Marx.

Y así podemos comprender el *tercer momento de la dialéctica comunista,* el de la negación de la negación, cuando el proletariado, pertrechado de la teoría revolucionaria del socialismo científico, entabla su batalla despiadada contra el mundo que él llama burgués, y que lo es en gran parte, ya que por efecto de la revolución anticristiana, la antigua ciudad católica que floreció en el medioevo, se ha transformado en la sociedad cristiana aburguesada del mundo occidental. El comunismo sostiene que en este tercer momento el proletariado ha de obtener una victoria aplastante sobre la burguesía y que, después de un proceso laborioso, ha de instaurarse finalmente la ciudad mundial comunista. Así como el Verbo se humilla y obtiene la victoria sobre el pecado, así el proletariado redentor humillado salva a la humanidad.

De este comunismo dice Marx en su famoso *"Manuscrito de 1844": "El es la genuina solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre objetivación y propia afirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es la solución del enigma de la historia, y la conciencia misma de ser esta solución."*

Así, la afirmación de la humanidad, su pérdida en el capitalismo y su recuperación y salvación en el comunismo, responde a la versión profana y económico-social del misterio cristiano de la Encarnación, de aquél *"se anonadó"* de San Pablo a los filipenses. El proletariado adquiere los atributos de mesianidad que en el cristianismo corresponden a Cristo, el Salvador, y la ciudad del trabajo comunista es la versión marxista del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia.

El materialismo histórico de Marx es, con toda verdad, una gnosis operativa de la Revolución Anticristiana.

[19] Marx, *Filosofía de Demócrito y Epicuro.*

El poder destructivo de los tres momentos de la dialéctica

La dialéctica comunista descansa como en su eje propio en la lucha que lleva el proletariado contra la burguesía para implantar la ciudad atea del trabajo prometeico. Aquí el proletariado es utilizado como mito y como masa pasiva. En rigor, la revolución sale de cerebros burgueses. Marx, Engels y Lenin fueron burgueses y la Revolución, antes de encarnarse en el proletariado, debe estar en los cerebros de los intelectuales burgueses. El comunismo es una *"teoría revolucionaria, destructiva del hombre, hecha acción"*. Con ella se quiere torcer el destino mismo del hombre. El hombre está hecho en definitiva para contemplar a Dios, Uno y Trino. El hombre por su destino es un ser contemplativo. En cambio, el comunismo le convierte en un *"homo faber"*, en un puro trabajador, tuerca de la gran fábrica de la ciudad colectivista. Si el hombre trabaja, lo hace para vivir su vida sensible, vive su vida sensible para vivir su vida intelectual; vive su vida intelectual para vivir de Dios y en Dios. El destino definitivo del hombre es ser contemplativo de Dios. Honorable es la cultura profana, sea filosófica, sea política, sea económica, sea simplemente la actividad de los trabajos inferiores que cumplen los grupos más humildes. Pero por encima de ello está la vida cristiana que en definitiva se dirige a la contemplación divina. Al cambiar el sentido de la vida del hombre, el comunismo cambia el de la sociedad y el de la historia y como no es un movimiento teórico sino práctico y operativo, trabaja también incluso revolucionariamente para crear un condicionamiento social que desquicie profundamente al hombre y lo embrutezca. Los momentos de la dialéctica comunista, no sólo en cuanto dialéctica, sino en cuanto comunista, son un factor poderoso de disolución del hombre y de la historia.

¿Cómo se ha logrado trocar en fuerza revolucionaria destructiva los misterios cristianos? Vamos a explicarlo brevemente. En el cristianismo, Dios es la plenitud de ser que sin sufrir la menor inmutación ni detrimento, en el tiempo comunica por participación en las criaturas sus divinas perfecciones. La criatura sólo se enriquece cuando recibe de Dios, Plenitud de Ser, el ser, la vida, la inteligencia, el amor y la gracia. El acrecentamiento de perfección que se cumple en el plano de lo finito es participación y derivación de aquella fuente de plenitud que es Dios. La criatura que se en-

riquece nada intrínseco añade a Dios. No porque haya la riqueza de la Creación y de la Gracia existe una mayor suma de ser y de bien que la que hubiera habido si Dios no hubiera creado nada. La Creación y la Gracia nada añaden a Dios.

Esto se entiende perfectamente si se tiene la noción clara de la analogía del ser por esencia y del ser por participación. Pero al carecer de esta noción, Hegel y el comunismo de Marx detrás de él, inventaron el absurdo de que el ser sale de la nada, y se ven entonces obligados, para explicar el ser de la naturaleza y de la historia que tienen frente a sí, a recurrir a estos tres momentos de la dialéctica que por un proceso continuo generarían un enriquecimiento sin fin del propio ser. Pero si el ser sale de la nada, el ser es nada, y como la nada destruye, tanto la gnosis hegeliana como la gnosis comunista adquieren la fuerza fantástica de destrucción que encierra la dialéctica. Nuestro Señor nos enseñó el lenguaje de la verdad; *Est, est; non, non;* sí, sí; no, no [20]. El comunismo, en cambio, es la mentira hecha acción y por lo mismo, destrucción.

Cierto es que el comunismo dice que destruye para construir. Destruye los últimos restos de la civilización cristiana que aún quedan detrás del llamado mundo occidental, para construir el hombre y el mundo comunistas. Pero el hombre y el mundo comunistas consisten precisamente en la destrucción del hombre. El hombre vuelto contra su bien psicológico, y contra su bien sociológico. Destrucción de su personalidad con modernas técnicas fisiológicas y psíquicas. Destrucción de las estructuras sociológicas como la familia, las sociedades naturales y la sociedad política. Destrucción de la auténtica convivencia social y política. Y sobre todo, destrucción de las aspiraciones profundas de la inteligencia y del corazón humano que se siente lanzado hacia Dios, su Verdad y su Bien. Destruido el hombre en los mecanismos elementales de su ser físico que condicionan sus interiores aspiraciones, puede ser luego utilizado como materia maleable en la edificación de la antihumana y cruel sociedad comunista. A ella conduce y en ella termina el gran instrumento de la dialéctica. Porque, en definitiva, el hombre en lo que es y en lo que tiene como propio suyo es nada; cuando en su loca y estéril soberbia se autoconfiesa *Creador de sí mismo* no puede menos que acabar con su propia destrucción. Y las mismas prodigiosas invenciones humanas, lejos de

[20] Mateo, 5, 27.

serle útiles, le resultan perjudiciales, porque el hombre vese aprisionado en una poderosa maquinaria técnica.

Pero como aún para destruirse el hombre no puede operar con la pura nada, tiene que recurrir a las cosas de Dios, al plan de Dios, a los misterios cristianos que constituyen lo más encumbrado de este plan, y usarlo al revés, como fuerza de disolución del hombre. Los altísimos misterios de la Trinidad, de la Encarnación y de la Iglesia conformados al pobre cerebro de Marx, Lenin y Stalin se convierten en un poderoso explosivo de la especie humana.

Capítulo III

LAS LEYES DE LA DIALECTICA

Hemos estudiado la naturaleza y los momentos de la dialéctica comunista. Nos toca ahora estudiar sus leyes. Estas son tres: "Ley de la unidad y lucha de los contrarios; ley del tránsito de los cambios cuantitativos y cualitativos; ley de la negación de la negación". La primera que determina el origen y fuente del movimiento dialéctico; la segunda que rige su carácter continuo y discontinuo; la tercera, que asegura su progreso. La dialéctica es entonces un movimiento necesario que arranca y toma origen en la contradicción que yace en la intimidad de cada ser y sigue un desarrollo evolutivo con saltos revolucionarios, tomando la dirección de una línea de progreso en espiral.

Fácil es advertir que, aunque tanto Hegel como los comunistas se empeñan en asignar a la dialéctica un carácter decisivo y último tanto en el plano de la realidad como del conocimiento, sin embargo no logran superar la ambigüedad que parece afectarla. En efecto, la dialéctica puede verificarse igualmente, de hecho al menos, en un sujeto espiritual o material. Esta ambigüedad del proceso dialéctico muestra que la dialéctica no puede de ninguna manera independizarse de una metafísica que determine en qué consiste en último análisis la realidad. Porque según sea esta realidad —idea, materia o espíritu— habrá de ser también el sentido y progreso de la dialéctica. Sin embargo, como ya hemos apuntado, en nuestras lecciones anteriores, consideramos más coherente asignar una naturaleza materialista a la dialéctica, pues al consistir ésta en la contradicción, en lo negativo, en la nada, se hace más inteligible una dialéctica materialista que una espiritua-

lista. Aquí, pues, habremos de considerar ya las leyes dialécticas en una metafísica materialista a que se ciñe el comunismo científico de Marx y de Lenin.

El ordenamiento de las tres leyes

Hegel no se ha tomado la tarea de indicar *ex-profeso* las leyes de la dialéctica. Sin embargo puede aceptarse que el número y el tipo de las leyes dialécticas sobre las que luego habrían de extenderse, a partir de Engels, los teóricos del comunismo, se hallan contenidas en la *Ciencia de la Lógica.* Engels fue el primero que determinó su orden y contenido. En la *Dialéctica de la Naturaleza* [1] escribe:

"Las leyes de la dialéctica se reducen principalmente a tres:

La ley de la transformación de cantidad en cualidad y viceversa.

La ley de la interpenetración de los contrarios.

La ley de la negación de la negación".

Sin embargo, Lenin, que hizo estudios especiales y dignos de destacarse sobre la *Lógica* de Hegel, asignó especial importancia y colocó en primer lugar a lo que llama Engels "La ley de la interpenetración de los contrarios" y que Lenin prefiere llamar "la ley de unidad de los opuestos". Sobre ella escribe Lenin: "La condición del conocimiento de todos los procesos del mundo en su *autocinesis,* en su desarrollo espontáneo, en su vida viviente, y en su conocimiento como unidad de los opuestos".

Hay que reconocer que el ordenamiento de Lenin tiene mayor sentido lógico. Porque antes de indicar las características del proceso corresponde señalar la fuente del proceso mismo, la que está registrada precisamente en la ley de unidad de los opuestos. A pesar de esto, un libro tan importante en la literatura filosófica soviética como *Los fundamentos de la filosofía marxista,* de F. V. Konstantinov [2], ubica en primer lugar a la "ley del tránsito de los cambios cuantitativos y cualitativos".

[1] Editorial Problemas S. A., pág. 31.

[2] Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Editorial Grijalbo, S. A., México, D. F., 1959.

La ley de unidad de los opuestos

Sobre la naturaleza misma de esta ley hemos hablado cuando hemos estudiado la naturaleza de la dialéctica y la hemos hecho consistir en la contradicción. De aquí que Lenin haga de esta ley la medula misma de la dialéctica. Y como la contradicción da origen al movimiento, la contradicción se identifica con el automovimiento o autocinesis. Sabido es que el automovimiento constituye un concepto fundamental de la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, que impresionó fuertemente a Lenin y a los revolucionarios rusos.

En virtud de esta ley, los opuestos, sean contradictorios, sean contrarios, estarían no sólo unidos, sino que serían idénticos. Serían una misma e idéntica cosa, violando así el principio de no-contradicción, cosa a todas luces imposible, como enseña Aristóteles.

Lenin trae los siguientes ejemplos de la verificación de esta ley:

"En las matemáticas: más y menos. Diferencial e integral.
En la mecánica: acción y reacción.
En la física: electricidad positiva y negativa.
En la química: la unión y la disociación de los átomos.
En la Ciencia social: la lucha de clases".

En realidad, como ha sido advertido repetidas veces, ninguno de estos ejemplos importa una verdadera *identidad* de opuestos, sino sólo una unión o unidad, cosa que cabe perfectamente en una realidad compuesta. Para que hubiera identidad de opuestos sería necesario que la misma cosa fuese al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto, negativa y positiva, acción y reacción, burgueses y proletarios, cosa evidentemente absurda. Lenin llegó a vislumbrar la diferencia que existe entre "identidad" y "unidad", y así escribe: "La identidad de los opuestos (¿acaso no fuera mejor decir su "unidad" de ellos? Aun cuando la diferencia entre los términos identidad y unidad no tenga aquí particular importancia. En un cierto sentido ambos son exactos), es el reconocimiento de tendencias opuestas, contradictorias, que *se excluyen recíprocamente* en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza".

Ya hemos advertido también anteriormente que la dialéctica comunista coloca estas contradicciones verdaderas en la misma

realidad, en el *interior* de la realidad y las coloca destacando su carácter de lucha. Pero adviértase bien que por lo mismo que hay unidad y compenetración de contrarios, no sólo hay oposición y lucha, sino que también hay unidad y armonía. Cabe entonces preguntar, en la ley de unidad de los opuestos, qué predomina, ¿la unidad o la lucha? A esto contesta Lenin: [3] "La unidad (coincidencia, identidad, equilibrio de la acción) de los opuestos es condicionada, transitoria, relativa. La lucha de los opuestos que se excluyen recíprocamente es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento". En lo cual Lenin concuerda con Hegel, cuando en su *Ciencia de la Lógica* enseña que, comparando la identidad con la contradicción, hay que asignarle preeminencia a ésta, considerada "como lo más profundo y lo más esencial" [4].

No hay que olvidar que aunque Hegel asigne preeminencia a la contradicción sobre la identidad, sin embargo da especial importancia al tercer momento de la dialéctica, la *aufhebung*, es a saber, el momento de la superación cuando se logra cierta armonía después de la lucha. Los comunistas critican esta tendencia de Hegel y así escriben: "La dialéctica hegeliana, pese a su tesis genial de que la contradicción es lo que impulsa hacia adelante, revela la tendencia a conciliar los contrarios. Esta tendencia pone de manifiesto sin lugar a dudas —prosigue diciendo— el contenido burgués de la filosofía hegeliana, la resistencia de Hegel a extraer todas las consecuencias sociales que emanan de la dialéctica, del "álgebra de la revolución" [5].

También insisten los autores comunistas en señalar que siempre existe la contradicción en las realidades, sean naturales, sean sociales, aunque no siempre se manifiesten *abiertamente*. Por ello, distinguen entre *diferencias*, que es la forma inicial de la contradicción, y la propiamente *oposición y contradicción* y ponen el ejemplo de la mercancía, que en *El Capital*, de Marx, es una unidad de contrarios. En la comunidad primitiva no había mercancías. Estas sólo aparecen en las comunidades posteriores cuando se vendían los sobrantes, pero entonces no aparece todavía *abiertamente* la contradicción, que se irá manifestando luego

[3] Contribución sobre la cuestión de la dialéctica, en *El materialismo dialéctico soviético*, Guillermo A. Wetter, S. J., Apéndice I, pág. 320 (el párrafo de Lenin pertenece a "Cuadernos filosóficos").

[4] *Ciencia de la Lógica*, II, pág. 72.

[5] Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista*, pág. 248.

más y más sobre todo cuando la mercancía adquiere en el dinero una existencia independiente y cobra lo que Marx llama carácter de "una contradicción polar"[6].

En el comunismo, la lucha entre los opuestos, entre lo viejo y lo nuevo, implica siempre y necesariamente la destrucción de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo. Así, por ejemplo, la solución de las contradicciones fundamentales del modo capitalista de producción entraña la destrucción de éste y la aparición de otro nuevo, el modo socialista de producción[7].

Los autores comunistas definen así esta ley primordial de la unidad de los opuestos: "*La unidad y lucha de contrarios,* escriben, *es la ley conforme a la cual todas las cosas, todos los fenómenos y procesos que poseen íntimamente lados y tendencias opuestas luchan entre sí; la lucha de contrarios da un impulso interior al desarrollo y conduce a una agudización de las contradicciones que, al llegar a cierta fase, se resuelven mediante la extinción de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo*".

Así, en el comunismo, la naturaleza y la vida social llevan dentro de sí la fuente de su devenir. La naturaleza se desarrolla desde las formas inferiores a las superiores con arreglo a sus mismas leyes. En virtud de su "automovimiento", la naturaleza inorgánica ha engendrado de su seno algo distinto y opuesto a ella, la naturaleza orgánica. Y lo mismo sucede con el desarrollo social. El capitalismo engendra su contrario, el socialismo; pero no lo engendra obedeciendo a causas externas, sino con arreglo a las leyes propias del sistema capitalista en virtud del desarrollo que se opera sobre la base de éste[8].

Hasta aquí hemos determinado la ley de unidad de los opuestos sólo en general. Pero para su comprensión total hay que estudiarla en su carácter particular. Por ello, los autores comunistas insisten en el carácter *específico* de las distintas contradicciones, el cual se halla condicionado. Cada forma específica —mecánica, física, orgánica, económico-social— posee sus propias contradicciones. El carácter específico de las contradicciones determina, a su vez, las vías y los métodos de solución, así como las leyes particulares por las que se rige el desarrollo de cada realidad[9].

[6] Ibídem, pág. 251.
[7] Ibídem.
[8] Ibídem, pág. 254.
[9] Ibídem, pág. 260.

La lucha de los contrarios en el desarrollo social ofrece un carácter específico aún más complejo. Aquí las contradicciones son provocadas por el desenvolvimiento de la base material de la sociedad, es decir, la producción. En las sociedades clasistas la lucha de clases expresa las contradicciones del modo de producción. La lucha de contrarios se manifiesta en ella en forma económica, política e ideológica. La lucha ideológica se expresa, a su vez, en forma de lucha entre distintas teorías y concepciones filosóficas, económicas, políticas, jurídicas, religiosas y éticas [10].

La *especificidad* de las diversas contradicciones no ha de impedir lógicamente la actualización de las contradicciones mismas en lo que encierran de esencial. Y como lo esencial es *la lucha*, según hemos visto, ésta no ha de faltar en ningún proceso dialéctico. Aquí corresponde destacar la objeción que se ha formulado repetidas veces tanto contra la dialéctica hegeliana como contra la comunista. Si la realidad consiste esencialmente en el proceso dialéctico que se mueve por contradicción, ¿cómo es posible arribar a un momento histórico en que no funcione la contradicción y la lucha? ¿Cómo es posible la sociedad comunista en la que habrían encontrado solución los conflictos del hombre y en la que no habría ya lucha de clases?

En buena lógica, esta dificultad es irrebatible. Pero los autores comunistas creen haberle encontrado respuesta y así en *Los fundamentos de la filosofía marxista* leemos: "En el movimiento de la sociedad, sobre todo con relación a las transformaciones históricas universales de nuestra época, conviene distinguir dos clases de contradicciones: las *antagónicas* y las *no-antagónicas*".

Y más adelante explican unas y otras: "*Las contradicciones antagónicas* son contradicciones irreconciliables entre fuerzas, intereses, objetivos y tendencias sociales hostiles que conducen a conflictos y choques. El antagonismo más profundo es el que se manifiesta entre los explotadores y los explotados, especialmente entre la burguesía y el proletariado" [11].

"*Las contradicciones no-antagónicas,* a diferencia de las antagónicas, no expresan una oposición entre lados hostiles, sino entre fuerzas y tendencias que tienen intereses vitales comunes junto a sus contradicciones. . . En virtud de la naturaleza peculiar de estas

[10] Ibídem, pág. 261.
[11] Ibídem,

contradicciones, las vías y modos de resolverlas son distintas de los de las contradicciones antagónicas. No es inevitable en ella la tendencia de las contradicciones a ahondarse y agudizarse hasta convertirse en oposición hostil, imponiéndose como tendencia fundamental de su desarrollo el amortiguamiento de las contradicciones y su superación gradual. Así se resuelven las contradicciones entre los campesinos y la clase obrera en la época de construcción del socialismo. Y así se superan igualmente las contradicciones entre los elementos avanzados y los rezagados, así como otras contradicciones de la sociedad socialista"[12].

No se podría sostener que esta distinción entre contradicciones antagónicas y no-antagónicas sea un nuevo recurso de los comunistas posteriores a Marx. Ya éste en su *Miseria de la Filosofía,* aparecido en 1847, establece con claridad esta distinción, y así escribe: "El antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase, lucha que elevada a su más alto exponente, es una revolución total. Además, ¿puede extrañar que una sociedad fundada en la *oposición* de las cosas termine en *la contradicción brutal,* en un choque cuerpo a cuerpo como desenlace final?" Y añade más adelante: "*Las revoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas* únicamente en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismo entre ellas. Hasta entonces, en la víspera de cada retoque general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: «El combate o la muerte; la lucha sangrienta o la nada. Así es como se halla expuesta invenciblemente la cuestión»"[13].

Pero ni Marx ni los autores soviéticos explican cómo siendo de la esencia de la dialéctica la contradicción y la lucha y predominando ellas por esencia sobre la identidad y la armonía[14], ¿cómo en la sociedad socialista desaparece esta ley necesaria e ineludible? ¿Será acaso porque la sociedad socialista —solución de todos los conflictos y tensiones— no pertenece a la esfera de la realidad y es en cambio una invención utópica de la imaginación? ¿El comunismo ha dejado entonces de ser un materialismo y se ha convertido en un idealismo? ¿Se ha contagiado de la filosofía hegeliana que es censurada por los comunistas por burguesa pre-

[12] Ibídem, pág. 262.
[13] *Miseria de la Filosofía,* Ediciones Inca, 1958, pág. 150.
[14] *Los fundamentos de la filosofía marxista,* pág. 248.

cisamente porque relega en un segundo lugar la lucha, para destacar la unidad y armonía de los contrarios?

En realidad, el asunto es más serio. En el comunismo, lejos de suprimirse las contradicciones antagónicas que hay que reconocer presenta la sociedad burguesa capitalista, se hacen *más antagónicas.* Porque los antagonismos sociales se originan en el *interior* del hombre en cuanto éste no acepta la *unidad de la diversidad,* que, de acuerdo con el plan divino, constituye toda sociedad humana en el ordenamiento actual de la Providencia que dirige el curso de las cosas. En este ordenamiento providencial, la unión jerárquica de cuatro valores esenciales debe constituir un ordenamiento social que armonice al hombre y le restituya la armonía y la paz. Los grupos inferiores —obreros y campesinos— abocados a las tareas *económicas* deben armonizar con la clase dirigente económica. Todos los grupos que constituyen lo económico deben, a su vez, armonizarse con los otros grupos sociales —funcionarios, intelectuales, militares—, que integran el plano *político.* Y por fin, tanto los del plano económico como los del político, deben armonizarse con los del *plano religioso.* Así se logra la unidad en la diversidad respondiendo la sociedad, así informada, a las dimensiones del hombre que no es un ser *puro instrumento de trabajo,* como quiere el comunismo, ni un puro disfrutador de goces sensibles como quiere el liberalismo de la sociedad burguesa, ni un servidor de bienes racionales, como quiere el naturalismo, sino que además de todo esto, es también y sobre todo un ser espiritual, hecho a la medida de Dios, para contemplar a Dios. Una sociedad que rechaza y excluye el destino último del hombre ha de someter a éste a *un desgarramiento profundo en lo interior de su ser.* Desgarramiento entre la razón y la política, entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón, desgarramiento propio de la sociedad naturalista que llena los siglos XVII y XVIII. Desgarramiento además entre la política y la economía, entre la razón y la vida animal, entre burgueses y proletarios, desgarramiento propio y específico de la sociedad burguesa que llena el siglo XIX. Por fin, siempre descendiendo a una situación más desgarrante, desgarramiento del hombre, en la sociedad proletaria que, en este desgraciado siglo XX en que nos toca vivir, por la fuerza coercitiva le niega las dimensiones religiosa, política y económica y le hunde en una condición antinatural y antihumana.

El comunismo trata de suprimir con el garrote estos desgarra-

mientos más y más profundos que aquejan también al hombre de la sociedad comunista. Así, en Rusia, p. ej., ocho millones de hombres que constituyen el Partido y la burocracia comunista se convierten en carceleros de doscientos millones de seres humanos sometidos a una esclavitud como jamás conoció igual la historia humana. Otro tanto acaece en China comunista y en los países sometidos a este régimen cruel y despiadado. Pero los desgarramientos antagónicos, lejos de suprimirse, se exacerban. Porque no encuentran la salida natural que sólo pueden hallar en la armonización que se cumple en la totalidad del hombre. Lo que es auténticamente *natural* en el hombre está *reclamado* por su naturaleza. Y al revés, lo que va contra su naturaleza produce en el hombre una tensión y un desgarramiento que ningún poder puede sanar. El hombre comunista es un ser profundamente desgarrado por contradicciones insuperables.

Para salvar la tesis de las contradicciones insuperables de toda sociedad, aun de la socialista, aunque en ésta asumirían una condición *no-antagónica*, los comunistas han inventado la teoría de que en el socialismo "la crítica y la autocrítica constituyen una nueva forma de lucha, nacida de las contradicciones específicas de la edificación socialista". Pero con respecto a esto hay que señalar que "la crítica y la autocrítica" no hacen sino *cubrir* la condición desgarrante de la sociedad comunista en la que unos pocos —dueños absolutos del poder total y de la dogmática que se impone como Verdad absoluta— dominan en forma despiada a esa pobre sociedad de esclavos.

El aporte de Mao-Tsé-Tung a la dialéctica leninista-stalinista

Para acabar el estudio de la ley de la unidad de los contrarios hemos de decir algo sobre el aporte de Mao-Tsé-Tung —el gran revolucionario teórico-práctico de China— al estudio de la dialéctica. Mao-Tsé-Tung ha escrito, como complemento de *A propósito de la Práctica* [15], un ensayo filosófico, *A propósito de la contra-*

[15] *Obras escogidas*, traducción del inglés de Floreal, Platina, Buenos Aires, 1959, t. I, pág. 236.

dicción[16], en el que expone magistralmente la dialéctica materialista. Sin innovar en nada respecto a la enseñanza de Lenin, destaca algunos aspectos de la contradicción en la dialéctica, que lo colocan entre los grandes maestros de la dialéctica materialista.

Los problemas que estudia son las dos concepciones del mundo, las cuales giran en torno a una concepción metafísica la primera, y en torno a una concepción dialéctica la segunda; y también estudia la universalidad de la contradicción, la particularidad de la contradicción, la identidad y la lucha de los aspectos de una contradicción, el papel del antagonismo en la contradicción. Después de oponer la concepción dialéctica del mundo a la concepción metafísica —cosa común en los dialécticos materialistas— se detiene en la contradicción principal y en el aspecto principal de una contradicción. Advierte Mao-Tsé-Tung que en el desarrollo de una cosa compleja existen muchas contradicciones, pero de ellas sólo una es la principal y su existencia y desarrollo determinan e influyen la existencia y desarrollo de las otras contradicciones. Pone como ejemplo una sociedad capitalista en la que existen muchas contradicciones, como la que se verifica entre los residuos de la clase feudal y la burguesía, entre la pequeña burguesía rural, entre la burguesía liberal y la burguesía monopolista, entre la democracia burguesa y el fascismo burgués, entre los propios países capitalistas, entre el imperialismo y las colonias, etc. Pero sobre todas ellas y determinándolas a todas, existe la contradicción principal, que es la que existe entre el proletariado y la burguesía. Se trata siempre de determinar en el dédalo de contradicciones la contradicción principal que mueve el proceso de desarrollo. Afirma Mao-Tsé-Tung que éste es el método que nos enseñó Marx cuando estudió la sociedad capitalista y que también emplearon Lenin y Stalin cuando estudiaron el imperialismo y la crisis general del capitalismo y la economía soviética.

Y Mao-Tsé-Tung hace aquí una clasificación de la dialéctica marxista que es sumamente importante. "Algunas personas creen —dice— que entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las fuerzas productivas son el aspecto principal. En la contradicción entre la teoría y la práctica, esta última es el aspecto principal. En la contradicción entre la base económica y su superestructura, la base económica es su aspecto principal. Y

[16] Ibídem, págs. 249-280.

no hay cambio alguno de sus posiciones respectivas"[17]. Censura de materialismo mecanicista a esta posición. "Es verdad que las fuerzas productivas, la práctica y la base económica se manifiestan por lo general en el papel principal y decisivo. Quien niega esto no es un materialista. Pero en determinadas condiciones, aspectos, tales como las relaciones de producción, la teoría y la superestructura se manifiestan a su vez en el papel principal y decisivo. También hay que admitir esto".

Y termina Mao-Tsé-Tung: "El estudio de las distintas condiciones de desigualdad de la contradicción, el estudio de la contradicción principal y las secundarias, del aspecto principal y secundario de una contradicción, constituye uno de los métodos más importantes con el cual un partido político revolucionario determina con corrección sus directivas políticas, militares, estratégicas y tácticas. Todos los comunistas deben tener esto en cuenta"[18].

Hay cierto *oportunismo* en la dialéctica de los comunistas. Estos se proponen la destrucción de la actual sociedad y la construcción de la sociedad comunista. Todo cuanto ofrezca eficacia para esta tarea será utilizado aunque no responda a los cánones fijados por Marx. En realidad, hasta ahora, a pesar de que el comunismo ha logrado adueñarse de casi la mitad del planeta, no ha conseguido verificar la ley de Marx de que la contradicción fundamental de burgueses y proletarios, que se habría de cumplir en el plano estrictamente económico, habría de determinar el paso del capitalismo al socialismo. El comunismo no se ha implantado en Rusia ni en China sobre esta contradicción ni en virtud de una dialéctica sobre el plano económico. Al contrario, la experiencia histórica pareciera exigir para su implantación, países de infradesarrollo.

La ley del tránsito de los cambios cuantitativos en cualitativos

Una vez aclarado que el desarrollo de cualquier proceso, sea inorgánico, sea orgánico o social, tiene su origen en la contradicción que anima interiormente cualquier realidad, corresponde en-

[17] Ibídem, I, pág. 270.
[18] Ibídem, pág. 272.

trar al estudio de la segunda ley de la dialéctica que rige el carácter de desenvolvimiento del proceso. Esta ley nos dice que, en todo proceso se cumplen cambios cuantitativos que, al llegar a un punto crítico, determinan un "salto" o aparición de una nueva cualidad. Así la sociedad capitalista va pasando por varios y continuados cambios que, manteniéndola capitalista, la hacen recorrer distintos estadios de desarrollo —capitalismo concurrencial, capitalismo monopolista e imperialista—, hasta que con todos estos cambios alcanza un punto crítico en que se transforma en sociedad socialista.

Para comprender perfectamente esta ley corresponde aclarar los conceptos de cantidad y cualidad. Los comunistas en la determinación de estas nociones siguen a Hegel en su *Ciencia de la Lógica.* Llaman "cualidad" a aquello que la escolástica denomina "forma específica o substancial" y que es la determinación que constituye los seres en especies determinadas. Entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, dicen, media una profunda diferencia cualitativa: la vida sólo puede darse allí donde existe un constante intercambio de substancias con el medio que la rodea, intercambio que sólo lo inerte no necesita. A su vez, existen también profundas diferencias cualitativas entre las distintas partes de la naturaleza orgánica; por ejemplo, entre las plantas y los animales. La característica cualitativa del hombre, comparado con los animales, reside en su capacidad por hacer cambiar la naturaleza mediante su trabajo, poniéndola al servicio de sus necesidades [19].

También los fenómenos de la vida social, añaden, presentan una determinación cualitativa. El capitalismo, por ejemplo, constituye una determinada cualidad, el conjunto de una serie de rasgos y aspectos característicos que le son esenciales: la existencia de una clase de poseedores de los medios de producción y de una clase obrera asalariada, la explotación de los obreros por los capitalistas, etc. Al socialismo, como formación social cualitativamente nueva, le son propios e inherentes otros rasgos: la propiedad social de los medios de producción, la inexistencia de trabajo esclavizado y de la explotación del hombre por el hombre [20].

La *cualidad* es, para emplear una expresión de Hegel, la línea divisoria de un objeto con otro, pero una línea divisoria que expre-

19 *Los fundamentos de la Filosofía marxista*, pág. 224.
20 Ibídem.

sa lo específico y peculiar de los objetos. La *cantidad,* en cambio, interviene igualmente en la determinación del objeto, pero, a diferencia de la cualidad, lo caracteriza en lo que se refiere al grado de desarrollo de sus propiedades, las que, como es sabido, son manifestaciones puramente *externas* de los objetos: magnitud, volumen, número, velocidad de movimiento, intensidad de luz, etc.

La determinación cualitativa de los fenómenos sociales no siempre se expresa en magnitudes tan exactas como los fenómenos de la naturaleza inorgánica, pero también los fenómenos y procesos sociales tienen todos su lado cuantitativo, además del cualitativo. Por ejemplo, el nivel de desarrollo de la productividad del trabajo, de las fuerzas productivas, del ritmo de desarrollo de la producción, y de otros aspectos de la vida social, la cantidad de personas que realizan un trabajo productivo, el grado de explotación de los obreros por los capitalistas, las proporciones de la renta nacional, etcétera [21].

Entre la *cualidad* de un objeto y su *cantidad* existe una relación y dependencia recíproca, que se expresa en el concepto de *medida,* del que también habla Hegel en su *Ciencia de la Lógica.* Todo objeto, enseñan los comunistas, entraña una medida, por cuanto las características cualitativas se basan en una determinada cantidad, y a la inversa, su límite depende de su cualidad. Por eso Hegel llama a la medida "cantidad cualitativa". Es la medida lo que determina hasta qué punto, hasta qué límite, los cambios cuantitativos pueden producirse sin llegar a cambios cualitativos.

De aquí que teniendo en cuenta todas estas relaciones, definen los comunistas esta ley diciendo: *La ley del tránsito de los cambios cuantitativos a los cualitativos es la ley por virtud de la cual los pequeños y al principio imperceptibles cambios cuantitativos, acumulándose gradualmente, rebasan al llegar a cierta fase la medida del objeto, y provocan radicales cambios cualitativos, a consecuencia de lo cual cambian los objetos, desaparece la vieja cualidad y surge otra nueva.*

Esta cuestión de los cambios cuantitativos y cualitativos asume especial importancia si se la vincula con la función que desempeñe en el desarrollo de todo proceso la forma *evolutiva* y la *revolucionaria.* El desarrollo evolutivo es la fase en que el objeto experimenta cambios cuantitativos graduales. Estos no crean ni pueden

[21] Ibídem, pág. 227.

crear de por sí una nueva realidad y se limitan a preparar el cambio cualitativo. Para que éste se opere es necesario que los cambios cuantitativos se interrumpan, *que se produzca un salto,* por medio del cual se lleve a cabo el tránsito de lo viejo a lo nuevo. Los cambios cualitativos, *los saltos,* desempeñan importante papel en el desarrollo.

El salto se produce cuando el acrecentamiento cuantitativo alcanza el punto crítico y aparece una nueva especie de objeto. Engels y con él los comunistas acuden al caso del agua que aumenta su temperatura en forma evolutiva, hasta el punto crítico del hervor en que se transforma en vapor. Y en el plano social, el proceso capitalista, que paulatinamente va caminando a una situación más social de la producción hasta llegar al punto crítico de la *Revolución* en que el capitalismo se convierte en comunismo.

"El capitalismo, escribe Lenin, se cava su propia fosa, crea por sí mismo los elementos del nuevo régimen, pero al mismo tiempo, sin el «salto», estos nuevos elementos no cambian en nada la situación general de las cosas, no afecta a la dominación del capital" [22].

En esta ley de la dialéctica se funda el comunismo para sostener la necesidad de la revolución social como medio ineludible para poner término al capitalismo e inaugurar el régimen de la sociedad colectiva. Todo reformismo queda, en consecuencia radicalmente eliminado. Al contrario, hay que acelerar el proceso y agudizar las contradicciones para que la tensión se haga más tirante y la revolución estalle.

El comunismo sostiene que una formación social no se acaba nunca si antes no se desarrollan todas las fuerzas productivas a las cuales puede dar libre curso. No aparecen nuevas relaciones de producción si antes no han madurado las condiciones materiales de existencia en el seno de la vieja sociedad. La fuerza destructiva de la sociedad establecida se desarrolla progresivamente, minando el equilibrio y la armonía social, hasta el punto de ruptura que es la revolución social comunista. Por ello, el comunista no hace la revolución social en cualquier momento y en cualquier etapa del desarrollo. Prepara y elige el punto crítico.

Para preparar su punto crítico, el comunismo necesita operar en la sociedad que quiere transformar en comunista, haciéndose

[22] Ibídem, pág. 236.

pasar como no comunista y aun anticomunista. Ya se sacará la careta en el momento oportuno. Y así se presentará como paladín de la liberación nacional, o de la democracia contra la dictadura, o del antiimperialismo, o de la paz, etc. Importa saber detectar a tiempo la maniobra táctica y estratégica del comunismo porque luego, cuando alcanza el punto crítico que le permita dar "el salto" y apoderarse del poder público, es muy difícil desalojarlo. El reciente caso de Cuba así lo manifiesta una vez más.

Con esto está vinculado un problema que es sumamente importante destacar y es el de que el comunismo no es sistemáticamente de izquierda. Lenin, como es sabido, le ha dedicado a esta cuestión un libro que se titula *El "izquierdismo", enfermedad infantil del comunismo,* que fue escrito en 1920, un par de años después del triunfo de la revolución comunista en Rusia.

Allí dice: "Ha habido dos momentos en los cuales la lucha de los bolcheviques contra las desviaciones de «izquierda» de su propio partido ha adquirido una magnitud particularmente considerable: en 1908, sobre la cuestión de la participación en un «parlamento» ultrarreaccionario y en las sociedades obreras legales que la más reaccionaria de las legislaciones había dejado en pie, y en 1918 (Tratados de Brest), sobre la cuestión de la admisibilidad de tal o cual «compromiso»".

En 1908, los bolcheviques "de izquierda" fueron expulsados del partido por su obstinado empeño en no comprender la necesidad de la participación en un "parlamento" ultrarreaccionario. Cierto, dice Lenin, que en 1905 el Partido Bolchevique boicoteó el "parlamento". Pero transportar ciegamente, por simple imitación, sin discernimiento, esta experiencia a *otras* condiciones, a *otras* coyunturas, es el mayor de los errores.

Lo mismo sucedió en 1918, con la paz de Brest, en que los bolcheviques "de izquierda" no querían aceptarla por ser un compromiso con los imperialistas. "Pero precisamente un compromiso tal y en unas circunstancias tales, era *obligatorio*". Y Lenin trae una comparación para hacer persuasible su tesis.

"Figuraos, dice, que el automóvil en que váis es detenido por unos bandidos armados. Les dáis el dinero, el pasaporte, el revólver, el automóvil, mas, a cambio de esto, os veis desembarazados de la desagradable vecindad de los bandidos. Se trata, evidentemente, de un compromiso. *Do ut des* («te doy» el dinero, «para que me des» permiso de marcharme en paz). Pero difícil-

mente se encontraría un hombre que no esté loco y que declarase que semejante compromiso es «inadmisible en principio» y denunciase al que lo ha contratado como cómplice de los bandidos (aunque éstos, una vez dueños del auto y de las armas, los utilicen para nuevos pillajes). Nuestro compromiso con los bandidos del imperialismo alemán fue análogo a éste".

"Hay compromisos y compromisos. Es preciso saber analizar la situación y las circunstancias concretas de cada compromiso o de cada variedad de compromiso".

Otro punto en que Lenin combate a los comunistas "de izquierda" es el que se refiere a si se debe actuar en los sindicatos obreros reaccionarios. Estos sostenían que no. Lenin les dice: "No entrar en el seno de los sindicatos reaccionarios significa abandonar a las masas obreras, insuficientemente desarrolladas, atrasadas, a la influencia de los líderes reaccionarios, de los agentes de la burguesía, de los obreros aristócratas u obreros aburguesados". (Véase sobre este punto la carta de 1852 de Engels a Marx acerca de los trabajadores ingleses).

"Para saber ayudar a la «masa», sostiene Lenin, para adquirir su simpatía, su adhesión y su apoyo, no hay que temer las dificultades, las zancadillas, los insultos, los ataques, las persecuciones de los «jefes» y *trabajar* obligatoriamente *allí donde está la masa*". Y porque: "hay que saber hacer toda clase de sacrificios, vencer los mayores obstáculos para entregarse a una propaganda y agitación sistemática, tenaz, perseverante, paciente, precisamente en las instituciones, sociedades, sindicatos, por reaccionarios que sean, donde se halle la masa proletaria o semiproletaria".

El artículo de Lenin demuestra que el comunismo no tiene principios ni normas que lo aten fuera de la eficacia en el plan de la revolución social proletaria. Aquí, en este artículo, Lenin ha asentado la afirmación, que viene de Marx y Engels, de que la teoría comunista "no es un dogma *sino una guía para la acción*". Y la acción es la implantación de la dictadura del proletariado primeramente y luego de la sociedad comunista. No hay medio que pueda considerarse conducente a dicho fin que el comunismo rechace por principio. Pero el comunismo no por ello es oportunista. Al contrario, está alejado por sistema de todo oportunismo, ya que siempre tiene presente la meta adonde se dirige y en vista de la cual emplea los medios que a ella conducen.

En resumen, en virtud de la segunda ley de la dialéctica,

que enseña que el proceso se desarrolla *evolutivamente* antes de alcanzar la fase *revolucionaria*, sabemos que el comunismo no quema etapas, prepara el golpe revolucionario de suerte tal que cuando lo da, lo da con todas las probabilidades de éxito. El comunismo es una técnica científica de la revolución social.

Ley de la negación de la negación

La primera ley de la dialéctica de la unidad de los contrarios explicaría en la concepción hegeliano-comunista el origen del movimiento y del desarrollo de todos los procesos, sean naturales o sociales. La segunda ley, la del tránsito cuantitativo en salto cualitativo, explicaría el nacimiento de nuevas cualidades. Pero queda por explicar por qué el desarrollo cobra un carácter necesariamente continuo y progresivo, en un "sentido de la naturaleza, del hombre y de la historia". Esta tercera ley, de la negación de la negación, explicaría precisamente el pretendido progreso de la naturaleza y de la historia y, especialmente, por qué en virtud del sentido de la historia se camina al comunismo.

Fácil es advertir el origen hegeliano de esta doctrina comunista. Tanto la denominación como el contenido están sacados de la *Ciencia de la Lógica.* Hegel allí destaca cómo "la negatividad interna" es la fuerza motriz de todo el desarrollo, el cual es precisamente posible por una acción continuada de negación. Frente a una afirmación o tesis, se genera de sus mismas entrañas su negación o antítesis, que en consecuencia da origen a su negación, que es negación de negación y así continúa el proceso en forma rectilínea y circular, ya que siempre se conserva lo anterior, pero en una etapa nueva y superior del proceso. La espiral representaría gráficamente este proceso.

De aquí que los autores comunistas se empeñen en rechazar una concepción nihilista de la dialéctica como si ésta tuviera un carácter destructivo. Se destruye lo viejo para que nazca lo nuevo. Se destruye el feudalismo para que brote el capitalismo y se destruye el capitalismo para que nazca el comunismo. Lenin especialmente rechaza con fuerza toda concepción nihilista y anarquista de la dialéctica. Cuando se niega lo pasado, no se lo niega en su totalidad, sino en lo que el pasado tiene de pasado, de caduco, tratando de conservarle en lo que tiene de aprovechable y duradero

para la nueva situación que se afirma y consolida. Así, por ejemplo, el modo capitalista de producción habría iniciado su trayectoria de desarrollo utilizando la base técnica que había heredado del régimen feudal y apoyándose en ella habría avanzado y creado la gran industria maquinizada dotada de un alto nivel técnico.. A su vez, el socialismo —negación del capitalismo— parte de la base técnica que caracteriza a éste y en virtud de que conserva las ventajas del proceso técnico que éste ha alcanzado, puede a su vez adelantar aceleradamente la producción social [23].

En consecuencia, el desarrollo discurre siempre de tal manera que la fase superior de cada ciclo sintetiza todo el movimiento anterior. Y los autores comunistas traen el siguiente ejemplo, tomado, dicen, "de la historia de la sociedad". Antes de la producción manufacturera y de la industria mecanizada, todas, o casi todas, las operaciones necesarias para fabricar un producto corrían a cargo de un solo obrero. El productor era en ese sentido un trabajador universal que tenía que habérselas con todo el proceso productivo. Pero al llegar la manufactura y, especialmente, la industria mecanizadas, este proceso se fragmentó en numerosas operaciones particulares, en la cual cada obrero ejecuta sólo una parte del proceso total. Es decir, el trabajador universal "es negado" por el obrero que realiza una sola operación. Pero bajo el socialismo, gracias a la automatización, surge un nuevo tipo de obrero que ya no ejecuta una operación particular, pues de ello se encargan determinadas máquinas, sino que dirige el proceso productivo en su totalidad o en su mayor parte. El obrero vuelve a ser "universal". En el socialismo —negación de la negación— se sintetiza todo el desarrollo precedente —la universalidad del trabajo y el alto nivel técnico— sin las desventajas del capitalismo, por el cual hubo, sin embargo, necesidad de atravesar [24].

Finalmente, podemos entender el significado que asignan los comunistas *a la negación de la negación,* con la demostración de Marx en *El capital,* en el que, después de hacer ver que la propiedad capitalista ha nacido de la expropiación o negación de una gran cantidad de pequeños productores, que se procuraban sus medios de existencia con ayuda de los instrumentos de producción de los que eran propietarios, concluye que, a su vez, el socialismo,

[23] *Los fundamentos de la Filosofía Marxista,* pág. 277.
[24] Ibídem, pág. 279.

es negación de la negación que constituye el capitalismo. "Los expropiadores son expropiados". He aquí la negación de la negación. En ella, el desarrollo vuelve aparentemente al punto de partida, pero a un nivel superior. Los productores directos, los trabajadores, son dueños nuevamente de los medios de producción, pues la forma de producción ya no es individual, sino colectiva. Por lo tanto, la negación de la negación no es una mera repetición del punto de partida sino que "absorbe", sintetiza todas las conquistas alcanzadas en las fases anteriores del desarrollo, reproduciendo en la fase superior del ciclo algunos rasgos de la fase inicial[25].

Para resumir, podemos definir *la ley de la negación de la negación* diciendo que es *la ley cuya acción determina el nexo, la continuidad entre lo negado y lo que niega. En virtud de ello, la negación dialéctica no es una negación pura, gratuita, que rechaza todo el desenvolvimiento anterior , sino la condición misma del desarrollo, que mantiene y conserva todo lo positivo de las fases anteriores, que reproduce a un nivel superior algunos rasgos de las fases iniciales, y por último, que tiene en conjunto un carácter progresivo*[26].

¿Qué juicio hemos de formular sobre dicha ley? Primeramente, que es una ley antojadiza, pura invención de la imaginación, que como las otras leyes va contra la evidencia de los primeros principios del ser y de la razón humana. Si se reconoce que el hombre es más que un puro animal, y más que una pura planta y la planta más que una pura piedra, hay que dar *razón última* de "este más", de este ser nuevo y más rico. De otra manera, si este *ser* nuevo y más rico aparece porque sí, de la nada, se ha de seguir inexorablemente que el ser es lo mismo que la nada. El empeño afanoso en querer evitar a toda costa la afirmación de un Ser vivo personal, Creador del cielo y de la tierra, empuja a la aceptación de estos absurdos.

Y no se diga que la ciencia enseña la evolución progresiva de todos los seres. Porque lo que se llama ciencia en sentido riguroso, hoy se limita a la manifestación de los fenómenos, es a saber, a lo que aparece a la observación sensible. Y aquí, en cambio, se trata de la razón última de las cosas, de una conside-

[25] Ibídem, pág. 282.
[26] Ibídem, pág. 284.

ración supracientífica, estrictamente *filosófica*. Haya o no evolución de las especies, siempre es necesario asignar la Causa total de todo lo que existe. Y siempre será absolutamente imposible que el ser salga de la nada, el acto de la potencia. Lo que Santo Tomás establece al comienzo de la *Suma Teológica*[27], que "si bien en el ser que pasa de la potencia al acto, la potencia es anterior cronológicamente al acto, *en absoluto, el acto es anterior a la potencia*", es una verdad inconcusa. Siendo todo lo que se nos muestra en la naturaleza y en la historia imperfecto y limitado, en potencia, está exigiendo que *en absoluto* haya antes que todo un Ser —plenitud de ser— del cual por participación y eficacia se recibe todo ser. Porque de la nada nunca podrá salir el ser. Pero hay otra razón poderosa para exigir la inteligencia y la acción de un ser personal trascendente. El comunismo sostiene que en la naturaleza existe un ordenamiento progresivo por el cual la piedra camina a la creación del mundo de las plantas, el mundo de las plantas a la creación del mundo de los animales, y el mundo de los animales a la creación del mundo del hombre. Es un ordenamiento progresivo. Pero si hay orden tiene que haber una inteligencia ordenadora que haya iluminado ese orden antes de ser trasladado a la realidad. Todo el universo de la cultura y de la técnica humanas proclama la necesidad absoluta de inteligencia ordenadora en el artista que haya concebido en su mente ese orden que luego ha plasmado en el mundo de las cosas. El mismo Marx reconoce esta necesidad y así escribe en *El Capital*[28]: "Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejer, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar por su perfección a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que, antes de comenzar el proceso, existía ya *en la mente del obrero;* es decir, un resultado que tenía la existencia *ideal*". Con mayor razón, argüimos entonces, el mundo de la naturaleza, superior al de la técnica y en el cual éste descansa, exige una Inteligencia ordenadora. Además, así como en el universo de la cultura y de las técnicas humanas resulta un ordenamiento determinado que

[27] I, q. 3, a. 1.
[28] Editorial Cartago, I, cap. V, pág. 147.

habría podido ser otro si el artista, usando de su libre albedrío, le hubiese preferido, así igualmente la naturaleza, aunque revista cierta necesidad frente a nosotros, no la tiene frente al ser personal trascendente de cuya inteligencia y poder ha brotado.

En lo que se refiere al valor de esta ley dialéctica en el plano social, por la que se sostiene que el comunismo representa un progreso con respecto a la sociedad burguesa, así como ésta, a su vez, lo habría representado con respecto a la sociedad anterior, tampoco es aceptable. Si la dignidad del hombre consistiera *solamente* en fabricar artefactos útiles para su vida, podría aceptarse que, en la medida en que verifica un progreso en dicha fabricación, habría también un progreso en el mismo hombre. Pero, ¿quién, si no un burdo materialista, puede aceptar tal grosería? Puede haber un progreso en la técnica de fabricación, es decir, en aspectos parciales de la actividad humana. Sobre todo que este progreso, como lo reconocen los mismos comunistas, al ser *acumulativo,* va recogiendo y aprovechando todas las conquistas de los siglos anteriores. Pero el progreso del hombre se mide por el progreso de sus virtudes morales e intelectuales y éstas por su acercamiento efectivo, en su inteligencia y voluntad, a la verdad y al bien, que, en definitiva, se ha de medir por el acercamiento a la Suprema Verdad y al Sumo Bien.

Lo que vale para el hombre vale para la sociedad, que es la proyección del hombre en el plano social. Una sociedad como la comunista, que reduce al hombre a la dimensión de *puro trabajador,* o como la liberal, que la hace constituir en una multitud de trabajadores que trabajan en provecho de unos pocos disfrutadores, no llega a ser una sociedad *humana,* y mucho menos una sociedad *divina.* Es una sociedad materialista que embrutece al hombre por muchas que sean las comodidades materiales que pueda brindarle. El camino al comunismo que llevan hoy las sociedades, lejos de significar progreso, señala una espantosa regresión.

Por otra parte, aunque pueda admitirse que las sociedades caminan hoy al comunismo, no por ello se debe afirmar que sea éste un camino inexorable. Caminan hacia él *de hecho,* como camina hacia su ruina y la de los suyos, el que en la juventud emprende el camino del vicio. Camina porque quiere. Quizás ahora le resulte difícil o imposible el camino. Pero debió advertírsele cuando lo emprendió. Y así, el comunismo resulta inevitable porque hay unos hombres perversos que lo quieren implantar, y otros,

si no perversos, imbéciles, que no ponen los remedios adecuados para contrarrestarlo. El libre albedrío del hombre es siempre un factor decisivo y determinante en el plano de la historia, aunque siempre puede establecerse *a posteriori* una concatenación más o menos rigurosa entre causas y efectos.

Si se deja actuar libremente a la camarilla que en el plano mundial y en los distintos planos nacionales está empeñada en la entronización del comunismo —camarilla de la alta Finanza y de la Revolución, del capitalismo y del comunismo confabulados en la destrucción del mundo cristiano—, nada extraño es que el comunismo haga luego su aparición como un fenómeno "*necesario*". Sin embargo, aun entonces nos negamos a admitir que se implante como exigido "en virtud del sentido de la historia". Dios puede permitir la implantación por un tiempo —*ésta es vuestra hora y la del poder de las tinieblas*— del comunismo, como ha de permitir la apostasía universal y el reinado del anticristo, pero en definitiva *el sentido de la historia* lo ha de dar el *fin de la historia,* que es el reino glorioso de Cristo. Si el comunismo ha de triunfar durante el tiempo que Dios disponga, aun entonces el triunfo aparente estará al servicio de los cristianos elegidos, para cuyo bien todo coopera y a quienes todo pertenece, como a su vez ellos pertenecen a Cristo y Cristo a Dios.

Conclusión general: razón última de la dialéctica, de sus momentos y de sus leyes

¿Cuál es la conclusión general a que hemos de arribar en este estudio de la dialéctica comunista? ¿Qué es, en definitiva, y qué sentido tiene la dialéctica comunista? Debemos decir que es un sistema teórico-práctico de destrucción y construcción, en manos de una camarilla de criminales colocada en los más altos puestos del poder mundial, y con aspiraciones al gobierno universal, sistema por medio del cual, dicha camarilla, después de minar las estructuras sociales y de ablandar la substancia psicológica del hombre, se apodera de la totalidad del poder público en cada uno de los pueblos, bajo el rótulo engañoso de dictadura del proletariado, e implanta un régimen de esclavización gradual y progresiva para la creación del "hombre nuevo" —el hombre comunista— que se convierte en un ser totalmente degradado, sin religión, sin

política, sin goces personales, entregado única y enteramente al trabajo colectivo de la gran maquinaria comunista.

Pero un sistema tal, inhumano, cruel y despiadado, que contraría las aspiraciones más legítimas y nobles del espíritu humano, ha de ser introducido e impuesto, *seduciendo, comprometiendo y pervirtiendo*[29], y para ello no hay nada mejor que la dialéctica comunista con sus tres leyes señaladas.

La dialéctica comunista no es un razonamiento, como parece creer la gente. Es una *dialéctica en la acción* que en todos los planos de la vida social trata de crear y de agudizar las oposiciones: lucha de blancos y negros, de burgueses y de proletarios, de imperialistas, de progresistas y de reaccionarios, etc. El comunismo, después de crear la lucha dialéctica en el campo anticomunista, trata de controlar y dominar ambos campos echando el uno sobre el otro y así recíprocamente, hasta que por fin, cuando llega el momento crítico del proceso, entrega la victoria al campo que representa la causa de los resentidos e implanta lo que se llama la dictadura del proletariado. Por eso, el esfuerzo para suplicar la colaboración del mayor número para "el frente de liberación nacional", para "la lucha contra el imperialismo", para "el combate contra los burgueses explotadores", para "la causa de la paz", para "la unidad obrera", etc.

De acuerdo con la primera ley de la dialéctica, ésta no ha de operar desde fuera del campo que quiere tratar de destruir, sino desde su *interior*, haciendo que este campo, por ejemplo, una nación dividida en clases sociales, con su movimiento propio —con su automovimiento—, acelere la división y la lucha. Para ello, el comunismo ha de tratar de que la burguesía de un país sea inexorable y despiadada con los grupos de los asalariados, para que éstos a su vez crezcan en odio y resentimiento contra los explotadores, a los cuales el comunismo ha de azuzar hasta que la tensión entre ambos polos de la dialéctica alcance el punto crítico. Una vez introducido el juego dialéctico en una nación o en un sector de ella, comienza a operar la segunda ley, la del cambio cuantitativo en cualitativo, por una serie de procedimientos que se analizan particularmente cuando se estudia la táctica y la estrategia comunista. Esta segunda ley es muy importante por cuanto ella enseña

[29] Gastón Fessard S. J., en *France, prends garde de perdre la liberté*, París, 1945.

que el comunismo no quema etapas, sino que se suministra a un pueblo, o a un sector del mismo, en la *dosis precisa* en que pueda asimilarlo, tomando como base el hecho psicológico de que si se extrema su dosis puede provocar los *reflejos de resistencia*, con efectos por tanto contraindicados. La dosificación de la tensión dialéctica y del comunismo a un pueblo es por tanto dosificada y de aumento gradual y progresivo hasta que alcance "el punto crítico", "el salto de la cantidad a la cualidad", cuando "la revolución social" ponga fin a la etapa *evolutiva* de preparación.

Y luego comienza a juzgar la tercera ley, la ley de la negación de la negación, que señala el carácter progresivo y ascendente del comunismo; progresivo y ascendente en el camino de la destrucción y disolución del hombre auténtico y en la edificación del hombre nuevo comunista. Por ello, cuando el comunismo se apodera del poder de una nación, no implanta de golpe un comunismo con sus exigencias máximas, no suprime totalmente la religión, ni la propiedad, ni la burguesía, sino que se propone objetivos progresivos, democracia popular, fase socialista y, por fin, fase comunista. Para ello, va "reeducando al hombre nuevo" y en forma progresiva lo hace odiar el orden antiguo, la familia, la religión, grupos naturales de la sociedad, y lo hace gustar y amar el orden nuevo. Y así, por ejemplo, en la familia se crea en los niños la conciencia de odiar a los propios padres, a quienes vigila y delata en nombre del amor a la patria. Para esta reeducación se emplean técnicas psicológicas avanzadas, de exámenes, retiros cerrados y en silencio durante varios días, sesiones semanales de autocrítica, sin contar con las organizaciones comunistas dentro del ejército, la escuela y la universidad.

Y todo este trabajo de penetración y reeducación comunista tiene como objetivo final la creación, en el plano mundial, del hombre comunista, sin religión, sin política, sin goces sensibles legítimos, pero entregado a la edificación científica de una ciudad materialista de alto poderío técnico: la ciudad prometeica, en que el hombre singular, hecho engranaje de una gran maquinaria, trabaja para la colectividad.

¿Y qué sentido, qué destino tiene esta ciudad en que el hombre queda privado del goce animal, del goce humano, del goce divino? Aquí ya hay que entrar en otro nivel de consideraciones y hemos de preguntarnos: ¿De dónde viene en último término este sistema inhumano con que se quiere aprisionar al hombre?

¿Quién tiene interés y a quién beneficia la esclavización mundial de los pueblos que el comunismo realiza? ¿En qué cerebro fue concebido este sistema brutal y despiadado?

Y aquí, rebasando una vez más el materialismo dialéctico, hemos de llegar al *reino de los espíritus*, que si los hay, como Dios, llenos de bondad, y como los ángeles, participando de la bondad divina, los hay también llenos de malicia, como el diablo. Y como enseñaba el 24 de setiembre del año 1960, S. S. Juan XXIII, "El pasado se continúa en el presente porque el príncipe de este mundo no ha cesado de tentar ni de *gobernar*, aunque se tema decirlo" [30].

El comunismo es cosa diabólica y está conectado necesariamente con el satanismo. Y así como todo el curso histórico de la bondad de los hombres se orienta en definitiva a la edificación del Cuerpo Místico, también toda la malicia de los siglos cristianos, naturalismo, liberalismo, comunismo, conduce a la admiración pública y universal de Satán [31].

[30] Citado en *Cruzado Español*, 1, XII, 1960.

[31] Ver mi libro *El comunismo en la revolución anticristiana*, Ediciones Theoria, 1961.



CAPÍTULO IV

EL TRABAJO EN LA DIALECTICA COMUNISTA

La alienación y la alienación fundamental del trabajo

La noción de alienación o enajenación constituye el elemento motor de la dialéctica hegeliana. El espíritu no puede desarrollarse como espíritu y realizar toda su riqueza, sino *negándose, extrañándose, enajenándose* en los objetos, para luego reapropiarse y así, en un proceso continuo, hasta la realización plena y completa del espíritu absoluto en la alta cumbre de la filosofía. Después de Feuerbach y Max Stirner, Marx comprende que el combate contra la alienación no debe llevarse en el *plano de la conciencia*, del espíritu o del pensamiento, sino en el de la *existencia humana,* la cual se cumple en la satisfacción de las necesidades fundamentales del hombre, que son las económicas. Precisamente, lo que aparta al hombre y le impide concentrarse en esta tarea esencial del logro de sus satisfacciones fundamentales, son otras tantas alienaciones de las que es necesario liberarle.

El hombre alcanza la conquista y posesión de sí mismo en una sociedad de hombres inteligentes y libres, asociados con lazos de amistad y entregados a la erección de la civilización material, en la que abunden los bienes económicos. Una sociedad de amigos que producen bienes en abundancia, los que se distribuyen de un modo también equitativo y amistoso. Inteligencia y libertad, sí, pero no como un bien en sí mismo, sino como instrumentos y medios para un dominio más efectivo de la naturaleza por medio de la industria humana. Una ciudad armónica de trabajadores.

Con el trabajo manual, cumplido a través de la historia, el hombre va tomando posesión de la naturaleza y la va humanizando. El trabajo manual es la mediación y aun la sublimación de la naturaleza del hombre. Sin embargo, este naturalismo y este humanismo no se logran siempre, y en el momento en que escribía Marx, cuando imperaba la gran industria capitalista, el hombre no se *totalizaba,* no alcanzaba su plenitud, no se apropiaba ni la naturaleza ni los otros hombres, sino que por el contrario, se encontraba extrañado y alejado de ellos, como disminuido y perdido en su ser. *El hombre era un ser alienado.*

La alienación no es por tanto un simple error, o una desviación ética; es algo más, *es un mal existencial,* que afecta toda la existencia del hombre en el momento actual. Ya veremos luego más prolijamente dónde coloca Marx la alienación, pero desde ahora podemos saber que si el hombre se totaliza, apropiándose la naturaleza mediante el trabajo inteligente y manual, como hemos visto, la alienación ha de consistir en un defecto de esta apropiación, lo que equivale a decir que ha de ser de orden económico y social. Pero, aunque económico-social, es *existencial,* afectando toda la humana existencia, ya que para Marx, toda la existencia humana es exclusivamente, al menos en su fundamento, económico-social.

Por aquí se ve que la alienación de Marx difiere de la de los existencialistas ya que éstos la hacen consistir en el mundo de las *objetivaciones* creadas por la civilización técnica que oprime al *sujeto* y le impide su libre desarrollo. El hombre estaría *alienado* porque se hallaría demasiado objetivado en detrimento de su inobjetividad.

También difiere en esto profundamente Marx de Kant, quien critica los errores de la metafísica *realista* y hace consistir la alienación en errores especulativos, pero no en una *situación existencial.* Más interesante es establecer en qué se parece y en qué se diferencia la alienación de Marx con la de Hegel. Porque este problema de alienación, en cuanto filosófico, ha sido propuesto por vez primera por Hegel. Ya hemos visto, más arriba, cómo opera en Hegel la alienación, que constituye uno de los puntos centrales de su indagación. En Hegel, la conciencia no se hace autoconciencia y espíritu absoluto, sino exteriorizándose, objetivándose y absorbiendo esta objetivación y exteriorización en la misma conciencia. Por tanto, la alienación, aunque implica una escisión y un

desgarramiento en la conciencia, en cuanto ésta se proyecta fuera de sí misma, es una escisión y desgarradura necesaria y saludable para el logro del Absoluto. En Hegel, no se da de entrada y al comienzo, más que el hombre abstracto, vacío, idéntico y uniforme, sin diferencias. El absoluto se obtiene como resultado de un despliegue y desdoblamiento en que la conciencia coloca sus *diferencias* y las reabsorbe en la misma inmanencia de la conciencia hasta que se logre el Absoluto, es decir, *la identidad de la identidad y de la no-identidad.*

En Marx, en cambio, no aparece clara la *necesidad* de la alienación. El hombre se presenta con su alienación como un hecho histórico dado, del cual hay que partir. Un hombre con un destino total que aparece no totalizado, vale decir, alienado. Marx no justifica ni el carácter del pretendido destino total ni de la pretendida carencia de totalidad.

Si Marx hace consistir al hombre total en su condición de trabajador social que se pertenece totalmente, aparece claro que la alienación fundamental ha de consistir en *violaciones* de esta pertenencia o apropiación total. En efecto, Marx denuncia como alienación fundamental la del régimen económico capitalista que impide que un sector social numeroso se apropie el producto de su trabajo y su trabajo mismo, y en consecuencia, que se apropie la naturaleza y otro hombre. Aquí estriba el por qué de la economía capitalista como alienación fundamental. De ésta han de brotar las otras alienaciones y primeramente *la social,* porque si la apropiación del trabajo está impedida por un grupo social, también tiene que estar impedida la reconciliación social; habrá entonces divisiones de clases opuestas entre sí y en consecuencia el grupo económicamente más fuerte se impondría también políticamente y se produciría *la alienación política.* Además, en estos grupos y en la misma sociedad alienada se crearán *filosofías y religiones* que mantengan y compensen la alienación fundamental. De aquí la alienación filosófica y religiosa.

Por aquí aparece la justificación, dentro de la concepción de Marx, del número y de la jerarquía de las alienaciones. Estas son cinco, en el orden que se señalan aquí: la alienación económica, la social, la política, la filosófica y la religiosa.

Crítica del marxismo en lo referente a la alienación del hombre

El marxismo afirma la alienación del hombre. Es cierto que es un hecho la alienación. El hombre viene a este mundo sujeto a miserias físicas y morales. Estas miserias se acrecientan en el caso de los pobres, y, en general, de los obreros. Estas miserias se hacen mayores en el caso de la sociedad capitalista, por la gran disimetría en la condición económica en que unos pocos disponen de grandes masas de capital y otros muchos no tienen más que sus brazos en un mercado de gran oferta y poca demanda de trabajo. Además, el mundo ha entrado en el siglo XX, a partir de 1914, en un período abiertamente convulsivo en que las guerras, revoluciones, movimientos de violencia y terror, crisis económicas, desocupación, escasez de viviendas, campos de concentración, amenaza de guerra atómica, etc., colocan a los hombres y a los pueblos en estado de tensión permanente. Hay un manifiesto progreso técnico que, si por una parte produce admiración, por otra origina una terrible consternación. Esta es la situación de angustia del hombre, que ha sido espléndidamente registrada por la literatura de nuestro tiempo.

Sobre el hecho de la alienación no puede hacerse cuestión. Pero sería un error no ya afirmar, sino insinuar, y Marx lo afirma, que el hombre tiene que considerarse Dios para no sentirse alienado. El hombre no es un dios como pretende el comunismo. El hombre es una creatura. Tiene ser recibido y como tal, dependiente. Esto, lejos de ser en su detrimento, lo es en su bien. El hombre tiene nobleza y dignidad porque tiene un ser recibido del Ser por excelencia. Participa de la nobleza y dignidad del Creador. Además, entre los seres creaturales ocupa un lugar privilegiado, en razón de la nobleza del ser recibido. Tiene una naturaleza espiritual, dotada de facultades espirituales que pueden comunicar con Dios.

Por la divina revelación consta, además, que el hombre salió perfecto de la mano de Dios. Dios creó a los primeros padres de la humanidad en estado de inocencia o de justicia original. Los dotó de los dones preternaturales de integridad, perfecto dominio e inmortalidad. Con el don de integridad, las pasiones obedecían a la razón. Por el dominio ejercía, como instrumento bajo Dios, el gobierno sobre todas las cosas visibles. Y por la inmortalidad,

tenía la potencia de no morir. Además, nuestros primeros padres estuvieron dotados de una ciencia infusa sumamente vasta y de la gracia, por la cual sus almas se ponían en comunicación directa con Dios.

Por la experiencia sabemos que el hombre viene enfermo a este mundo, con dolencias físicas y morales que afectan su inteligencia, voluntad y facultades inferiores. La revelación divina nos enseña que nuestros primeros padres pecaron. Al pecar perdieron la gracia santificante y los dones preternaturales y quedaron heridos en los naturales. La humanidad, desde entonces, vive separada de su Creador, separada de los otros hombres y separada también de la naturaleza que le es hostil. La enfermedad que afecta al hombre, le afecta en su naturaleza. Santo Tomás advierte [1] que "mediante la justicia original, la razón dominaba las fuerzas inferiores y al mismo tiempo estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado original; y como consecuencia lógica, todas estas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo el hombre su inclinación a la virtud. A esta falta de orden respecto del fin es a lo que llamamos llaga de la naturaleza. Y como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en la que radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que sostiene la fortaleza, y el concupiscible, en el que está la templanza, tenemos que, en cuanto la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la llaga de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la llaga de la malicia; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la llaga de la flaqueza; en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme con la ley de la razón, la llaga de la concupiscencia".

El desorden del hombre no es sólo puramente económico como quiere Marx, ni tampoco es puramente histórico. No. Radica en su existencia humana concreta. El hombre se siente inclinado al mal y se siente inclinado por un desorden profundo que afecta las raíces de su existencia. En épocas cristianas, cuando el hombre se iluminaba con la fe divina revelada y cuando se confortaba con la gracia sacramental, no vivía angustiado por ese desorden pues encontraba en la vida cristiana el modo de superarlo. Pero cuando

[1] *Suma Teológica*, 1-2, q. 85, a. 3.

el puro humanismo penetró en la mentalidad del hombre y le persuadió de que estaba llamado a empresas prometeicas que iban a asegurarle el paraíso en la tierra, cuando en realidad le aportaba la sistematización del terror colectivo y mundial, sin ofrecer ninguna explicación del mismo, tuvo que caer en estado de angustia y desesperación.

A la alienación fundamental se suman entonces otras históricas que ayudan a agudizarla. Toda la vida moderna —la modernidad—, que arranca desde el Renacimiento y desde la Reforma protestante, ha creado una civilización laicista y humanista, que acrecienta el malestar existencial del hombre. El hombre está desubicado con respecto al fin de su existencia. No se sabe cuál es su destino y en qué estriba su felicidad. Le fallan las bases éticas y éstas le fallan porque no acaba de asentarse en una sana metafísica y, en definitiva, en una verdad religiosa cierta y segura. El hombre no ha desarrollado sino únicamente su capacidad de producir artefactos y fabricación. Pero el orden de la técnica tiene una realidad *fuera* del hombre mismo, de modo que *directamente* no le perfecciona. Lo que *directamente* le perfecciona es el orden de la ética —lo virtuoso—. Acaece entonces que al descuidar su perfeccionamiento ético, el hombre se ha debilitado y degradado en su contextura interior; y al entregarse al engrandecimiento de la técnica ha creado *fuera de sí* un inmenso aparato que ha acabado por dominarlo. El hombre es víctima de su propia invención, no porque ésta sea en sí mala, sino porque se ha privado de los poderes interiores que lo capacitaban para ser Señor de todo el mundo exterior. A medida que la disimetría entre las invenciones técnicas y las bases éticas se acentúe, el hombre se convertirá en un ser cada vez más desgraciado. Sobre todo que, como el Príncipe de este mundo no deja de operar con su poder diabólico, cuanto mayores medios técnicos de dominación tenga a su alcance, mayor será el estado de esclavización que ha de hacer sentir sobre los humanos. Es necesaria una gran fidelidad a Jesucristo, único salvador del hombre, para que éste pueda usar con libertad y dominio pleno un gran aparato técnico. Si no hay tal fidelidad caerá inevitablemente bajo la dominación de las diversas técnicas que serán instrumentadas por Satanás.

El trabajo alienado, alienación fundamental del hombre

En la concepción de Marx, el hombre en el estado en que se encuentra al presente, sufre de una alienación o pérdida que afecta a su existencia misma. Todo contribuye a perderlo. Religión, filosofía, cultura, política, vida social y económica. Todo esto lo alienaba y perdía en el régimen de la esclavitud como en el régimen feudal. Todo esto lo pierde en un modo particular, en la vida burguesa a que se halla sometido, y en la que la alienación desgarra la vida social y la divide en dos, en burgueses y proletarios. ¿De dónde surge entonces la alienación que divide la sociedad en proletarios y burgueses? El fundamento y raíz de esta alienación hay que buscarlo en el régimen económico de la propiedad privada y de la división del trabajo de la economía política de los economistas. Marx trata esta cuestión en el *Manuscrito Económico-filosófico de 1844*, en el capítulo que se titula *"El trabajo alienado"*.

Después de criticar la economía política que no comprende ni explica la conexión esencial entre propiedad privada, avaricia y la separación del trabajo, capital y propiedad rural, entre cambio y competencia, valor y devaluación de los hombres, monopolio y competencia, etc., prosigue: "No nos es lícito ir hacia atrás, hacia condiciones primordiales ficticias, como hace la economía política cuando trata de explicar los hechos económicos. Porque esta condición primordial no explica nada. Sólo retrotrae la cuestión a una instancia nebulosa. Presenta en forma de hecho, de acontecimiento, lo que supone deducir —a saber la necesaria relación entre dos cosas—, p. ej., entre división del trabajo y cambio. La teología de igual modo explica el origen del mal por la caída del hombre: esto es, toma como hecho, en forma histórica, lo que trata de explicar".

"Nosotros partimos de un hecho económico *actual*", dice Marx [2]: "El trabajador se hace más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más aumenta en poder y en volumen su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. *Con el aumento del valor* del mundo de las

[2] Marx, *Economic and Philosophic manuscripts of 1844*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1959, pág. 68. Hay traducción española de Alianza Editorial, 1968, Madrid.

cosas procede en proporción directa la devaluación del mundo de los hombres. El trabajo produce no sólo mercancías, sino que produce al mismo trabajador como una mercancía, y esto en la proporción en la que produce mercancía en general".

Marx ha apuntado con ojo certero en la falla clave de la economía liberal, sobre todo de la concurrencial de su época. Sin embargo, exagera y distorsiona la realidad económica al aplicarle las categorías de la dialéctica y así prosigue: "Este hecho expresa simplemente que el objeto que produce el trabajo —el producto del trabajo— se coloca enfrente como *algo ajeno*, como un *poder independiente* del productor." "El producto del trabajo es trabajo que se ha congelado en un objeto, que se ha hecho material: es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones en que supone la economía política, esta realización del trabajo aparece como *pérdida de realidad* para los trabajadores; la objetivación como *pérdida del objeto* y *límite del objeto;* la apropiación como *extrañamiento, como alienación*".

. . . .

"Todas estas consecuencias están contenidas en la definición de trabajador que se refiere al *producto de su trabajo,* como a un objeto *ajeno.* Porque sobre esta premisa, es claro que cuanto más se emplea a sí mismo el trabajador, más poderoso se hace el mundo objetivo ajeno que él crea frente a sí mismo, y, por lo tanto, más pobre se hace a sí mismo —su mundo interior— y menos se pertenece como cosa propia. Lo mismo pasa en la religión. Cuanto más el hombre confía en Dios, menos se apoya en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero ahora su vida no pertenece tanto a él, cuanto al objeto. De aquí que cuanto mayor es su actividad, mayor es la falta de objeto en el trabajador. Cuanto mayor es el producto de su trabajo, tanto menor es él. La *alienación* del trabajador en su producto significa no sólo que su trabajo se hace un objeto, una existencia *exterior,* sino que existe *fuera de él,* independientemente, como algo que le es ajeno, y que se convierte en un poder que se le enfrenta, significa que la vida que él ha conferido al objeto, le enfrenta como algo hostil y ajeno"[3].

Es fácil advertir en esta contraposición el error profundo que vicia la dialéctica en cuanto tal, sea comunista o simplemente hege-

[3] Ibídem, págs. 69 y 70.

liana, en cuanto fundada en un falso concepto del ser, como si éste debiera *necesariamente* oponerse a otro ser. Como hemos advertido oportunamente [4], esta oposición necesaria arranca en definitiva de la falsa noción de "ser" que el nominalismo y la escolástica decadente de Francisco Suárez S. J. han comunicado a la filosofía moderna. En lugar de hacer del ser un término análogo que se predica *diversamente* de todos los seres, lo han hecho unívoco. Aplicando en forma sistemática la dialéctica a la economía, Marx se ve obligado a introducir la lucha donde las clases puedan perfectamente armonizarse y colaborar. Y así prosigue: "Cierto que el trabajo produce para el rico cosas admirables, pero para el trabajador produce privación. Produce palacios, pero para el trabajador produce cabañas. Produce belleza, pero para el trabajador, fealdad. Reemplaza el trabajo por máquinas, pero para algunos trabajadores retrocede a un bárbaro tipo de trabajo y a otros trabajadores los convierte en máquinas. Produce inteligencia, pero para el trabajador, idiotez, cretinismo" [5].

La alienación se verifica no sólo en el resultado —el producto del trabajo— sino en el acto de la producción, en la misma actividad productiva

Marx, que con el método dialéctico, estudia la alienación del trabajo, va a pasar de la consideración del producto del trabajo a la operación misma que produce dicho producto. Y así escribe: "¿Qué constituye entonces la alienación del trabajo?", y contesta: "Primero, el hecho de que el trabajo es *externo* al trabajador; esto es, que no pertenece a su ser esencial, de que, en su trabajo, por tanto, no se afirma a sí mismo sino que se niega, que no se siente contento sino desgraciado, que no desarrolla libremente su energía física y mental, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. El trabajador, por tanto, sólo se siente en sí mismo fuera de su trabajo y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Se siente en su casa cuando no está trabajando y cuando está trabajando se siente fuera de su casa. Su trabajo, por lo tanto, no es voluntario,

[4] Ver pág. 19.
[5] Marx, *Economic and Philosophic manuscripts of 1844,* pág. 71.

sino forzado; *es trabajo forzado.* Es, por tanto, no satisfacción, sino necesidad. Es simplemente *un medio* de satisfacer necesidades externas. Su carácter ajeno surge claramente por el hecho de que tan pronto como no existe una compulsión física o de otra clase, se huye del trabajo como de una llaga. El trabajo externo, en el cual el hombre se enajena a sí mismo, es un trabajo de propio sacrificio y mortificación. Finalmente, el carácter externo del trabajo para el trabajador aparece en el hecho de que no es propio, sino de otro, de que no le pertenece a él, sino que en él se pertenece, no a sí mismo, sino a otro. Precisamente, como en la religión la actividad espontánea de la imaginación humana, del cerebro humano, del corazón humano, opera independientemente del individuo —esto es, opera sobre él como cosa ajena, actividad divina o diabólica— de la misma manera que la actividad del trabajador que no es actividad espontánea. Pertenece a otros, es la pérdida de sí mismo" [6].

La alienación se produce asimismo entre el hombre y su naturaleza

"La naturaleza —escribe Marx— es el *cuerpo inorgánico* del hombre —esto es, en cuanto no sea el mismo cuerpo humano—. Que el hombre *vive* en la naturaleza significa que ésta es su *cuerpo*. con el cual ha de permanecer en continuo intercambio si no quiere morir. Que la vida física y espiritual del hombre está vinculada a la naturaleza significa solamente que la naturaleza está vinculada a sí misma, pues el hombre es parte de ella" [7]. La naturaleza está estrechamente unida con el hombre en cuanto le asegura directamente los medios de subsistencia y en cuanto le proporciona la materia sobre la cual ejerce su actividad productiva. Al serle arrebatado por la propiedad privada el producto de su trabajo y su misma actividad productiva, también le es arrebatada su vinculación y su dominio sobre la naturaleza, que constituye su cuerpo inorgánico.

[6] Ibídem, pág. 72.
[7] Ibídem, pág. 74.

Al alienarle de la naturaleza, el trabajo le aliena igualmente de la especie humana

Marx escribe: "Al separar el hombre a la naturaleza y a él mismo, a sus propias funciones activas, a su propia actividad vital, el trabajo alienado enajena la *especie* del hombre. Cambia para él la vida de la especie por un medio de la vida individual y en segundo lugar, hace de la vida individual en su forma abstracta el fin de la vida de la especie, igualmente en su forma abstracta y alienada".

"Por esto, en primer lugar, el trabajo, *la actividad vital,* la misma *vida* productiva, aparece en el hombre simplemente como un medio de satisfacer una necesidad —la necesidad de mantener la existencia física. Sin embargo la vida productiva es la vida de la especie. Es vida produciendo vida. Todo el carácter de una especie está contenido en el carácter de su actividad vital, y la actividad libre, consciente, es el carácter específico del hombre. La vida misma aparece como *un medio de vivir"* [8].

Marx, que hace del trabajo un fin en sí, y "el fin en sí primero" de la vida humana, se niega a admitir el trabajo dependiente que hace, dice, al hombre asemejarse a los animales. Y así escribe: "El animal es inmediatamente idéntico con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *su actividad vital.* El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente... A causa de esto es un ser específico... Porque es un ser específico es un ser consciente que tiene su propia vida como objeto para él... El trabajo alienado invierte esta relación de suerte que, porque es un ser consciente hace de su actividad vital, su ser *esencial,* un puro medio para su *existencia.*

"Juntamente con la fabricación de un mundo objetivo, el hombre experimenta por vez primera y en realidad que es un *ser específico.* Esta producción es su vida activa específica. Por medio y a causa de su producción, la naturaleza aparece como *su* obra y su realidad. El objeto de su trabajo es, por tanto, *la objetivación de la vida específica del hombre:* porque él se duplica a sí mismo no sólo como en conciencia, intelectualmente, sino también activamente, en realidad, y por tanto se contempla a sí mismo en un

[8] Ibídem, pág. 75.

mundo que él ha creado"[9]. Es claro, por lo mismo, que si su trabajo no le pertenece, por estar alienado, tampoco le pertenece su vida específica que objetiva con su trabajo.

A consecuencia de la alienación de su producto, de su actividad y de su naturaleza específica, también es alienado un hombre de otro hombre

Marx, al insistir en la alienación que se produce en el hombre entre su mismo ser individual y su naturaleza específica, como consecuencia de la alienación del producto de su trabajo, va a concluir que el hombre ha de vivir alienado del hombre. Y así dice: "De hecho, la proposición de que la naturaleza específica del hombre está alienada de él, significa que un hombre está alienado de otro, como cada uno de ellos lo está de la naturaleza esencial del hombre" [10].

"Si mi propia actividad no me pertenece a mí, si es una actividad ajena, una actividad forzada, ¿a quién pertenece entonces? A *otro* ser que a mí".

"¿Quién es este ser?", se pregunta Marx y contesta: "Por medio del *trabajo extrañado, alienado*, el trabajador produce la relación para con este trabajo de un hombre ajeno al trabajo y que está fuera de él. La relación de trabajador a trabajo engendra la relación para con éste, de capitalista, o como quiera llamarse el dueño del trabajo. *La propiedad privada* es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria, *del trabajo alienado,* de la relación extrema del trabajador a la naturaleza y a él mismo.

"*La propiedad privada* resulta del análisis del concepto de *trabajo alienado* —esto es, del *hombre alienado,* del trabajo extrañado, de la vida extrañada, del hombre *extrañado*—. Verdaderamente, como resultado del *movimiento de la propiedad privada* hemos obtenido el concepto de *trabajo alienado* (de la vida *alienada*) de la economía política. Pero por el análisis de este concepto resulta claro que aunque la propiedad privada aparece ser la fuente, la causa del trabajo alienado, es realmente su consecuen-

[9] Ibídem, pág. 76.
[10] Ibídem, pág. 77.

cia, así como los dioses *al principio* no son la causa sino el efecto de la confusión intelectual del hombre" [11].

Marx en su estudio de la alienación del trabajo concluye por hacer radicar la fuente de la misma en la propiedad privada de la economía capitalista. De allí que luego en *El Capital* haya de estudiar en forma exhaustiva esta alienación haciendo un estudio dialéctico del valor-trabajo que se transforma en capital, el cual, a su vez, también dialécticamente produce la sociedad comunista. Este problema que aquí plantea Marx merecerá en consecuencia un estudio y crítica más completa cuando analicemos la economía de *El Capital.* Por ahora nos limitaremos a unos pocos conceptos fundamentales.

Crítica del trabajo alienado

El comunismo efectúa una radical y total reinversión de los fines del hombre. Coloca el fin del hombre en aquello que es un *puro medio* y despoja, en cambio, al hombre de otros fines superiores que en verdad lo dignifican. Para Marx, el trabajo y el trabajo manual, de él habla, es el primer hecho social que humaniza la naturaleza y por el cual el hombre se naturaliza a sí mismo. Hemos citado largos pasajes de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* En *La ideología alemana,* Marx habla claramente y dice: "... La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe dudar de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas las horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres".

Hay aquí una concepción materialista del trabajo, derivada de una concepción también materialista del hombre. No hay duda que la vida material y, en consecuencia, su abastecimiento econó-

[11] Ibídem, págs. 78-80.

mico, tiene gran importancia, y que puede considerarse *primera* en un cálculo cronológico. Pero no primera *por su valor.* La vida material, y el trabajo a ella encaminado, no es el fin mismo de la vida. Si fuera así, el hombre sería un puro animal de carga. El trabajo es un medio para la vida económica, la cual, a su vez, es un medio para la vida cultural y política y ésta, a su vez, para la auténtica vida religiosa. El hombre trabaja para comer, come para vivir, vive para pensar, piensa para rezar.

Volvemos siempre al problema del hombre, que es un ser estrictamente espiritual, salido de la mano de Dios y destinado a volver a sus manos. Por ello, tiene tanta y tan decisiva importancia en la cuestión presente, todo lo que enseña Santo Tomás en las tres primeras cuestiones de la Segunda Parte de la *Suma Teológica,* referente al fin del hombre. De acuerdo con el fin último que justifica y da razón de la existencia humana, podremos determinar luego qué lugar le corresponde al trabajo en general, y al trabajo manual en especial. Sabido es que el hombre tiene por fin último la contemplación de Dios. Por ello el hombre, en definitiva, es un contemplativo —*homo sapiens*—. Pero para contemplar a Dios, el hombre debe ser *virtuoso,* con virtudes monásticas, domésticas y políticas. Pero para ser virtuoso debe vivir y para vivir debe trabajar. El hombre trabaja entonces para sostener su vida material, sostiene su vida material para el ejercicio de la virtud y se ejercita o perfecciona en la virtud para hallarse en disposiciones óptimas de contemplar a Dios. El problema del trabajo debe ser examinado y resuelto dentro de los fines del hombre. En la 2-2, q. 187, a 3, Santo Tomás enseña que "el trabajo manual tiene como objeto, en primer lugar y principalmente, el de asegurar la subsistencia, pues se dijo del primer hombre: «Comerás el pan con el sudor de tu frente» (Gen, 3, 19) y en el Salmo (127, 2): «Te alimentarás con el trabajo de tus manos»". Y prosigue Santo Tomás: "Respecto al primer objeto, o sea en cuanto el trabajo es un medio de costear la vida, obliga en la medida en que sea necesario, pues lo que está ordenado a un fin toma de él su necesidad, de modo que sea necesario en la medida en que lo exija el fin. Por consiguiente, quien no tiene otro medio de ganar la vida, debe trabajar naturalmente, sea de la condición que fuere". Es lo que significan las palabras del Apóstol [12]: "Quien no quiera trabajar que no co-

[12] II, *Tes.*, 3, 10.

ma". Como lo dijera: "La misma fuerza tiene la necesidad de trabajar con las manos que la de comer." Luego, si alguno pudiese pasar sin comer, estaría dispensado de trabajar. Dígase lo mismo del que tiene otros medios de vida lícitos, pues no se debe hacer lo que no se puede hacer lícitamente. Por eso no se sabe que San Pablo haya impuesto el trabajo manual sino para evitar el pecado de quienes vivían de medios ilícitos. En efecto, lo impone, en primer lugar, para evitar el hurto: "El que robaba que no robe ya. Que trabaje con sus manos" [13]. Para evitar la codicia de los bienes ajenos: "Trabajad con vuestras manos como os hemos mandado, para portaros honestamente con los de fuera" [14]. Para evitar negocios turbios en los que algunos se ganan la vida: "Cuando estábamos entre vosotros, os hemos dicho que si alguno no quiere trabajar, que no coma. Pues hemos oído que algunos de vosotros llevan una vida de inquieta vagancia no haciendo nada y mezclándose en todo" [15]. A lo que dice la glosa: "Los que se procuran lo necesario por medios vergonzosos": "A todos estos ordenamos y rogamos que trabajen en silencio para poder comer su pan". San Jerónimo observa que el Apóstol hace oficio no de doctor, sino de corrector. Es preciso sin embargo notar que se debe entender por trabajo manual cualquier oficio del hombre que le sirva para ganar el sustento, desempéñelo con las manos, los pies o la lengua. Los centinelas, los correos, viven de su trabajo y se dice viven del trabajo de sus manos, pues la mano es el "instrumento de los instrumentos"; por lo que el trabajo manual ha venido a significar cualquier trabajo u ocupación por la que puede el hombre ganar su sustento.

En este pasaje de Santo Tomás está sintetizada la doctrina humana del trabajo manual.

1°) *Se entiende por trabajo manual aquel trabajo en el que el hombre cumple funciones de ejecución, las que fundamentalmente corresponden a la mano, "instrumento de instrumentos".* El hombre, en su generalidad, no cada hombre individual, debe practicar trabajos manuales. Como enseña Santo Tomás [16], "Dios dotó a cada cosa de acciones conforme con la propiedad de su

[13] *Ef.*, 4, 28.
[14] I, *Test.*, 4, 11.
[15] II, *Tes.*, 3, 10.
[16] *Contra Gentiles*, 3, 135.

naturaleza. Mas el hombre está compuesto de naturaleza espiritual y corporal. Por lo tanto, es menester que, según la disposición divina, el hombre ejecute acciones corporales y tienda a las cosas espirituales; y tanto más perfecto será el hombre cuando más tienda a éstas".

2º) *El trabajo manual es necesario porque con él consigue el hombre el sustento de su cuerpo.*

La naturaleza no le proporciona *directamente* al hombre los bienes que éste necesita y que ella tiene encerrado en su seno. Hace falta que se los arranque y para ello tiene la razón y la mano. Ha de haber hombres que *con el trabajo de sus manos* arranquen los bienes que la naturaleza posee y que necesitan para la perfección de su cuerpo.

3º) *El trabajo manual no es obligatorio para todos.* Sólo es obligatorio para el que tiene necesidad de servirse de él porque no tiene ótro medio de asegurar su sustento. No es obligatorio para el que tiene riquezas que le aseguran un pasar sin que se dedique *con sus propias manos* al trabajo manual. Aquí radica toda la doctrina de la propiedad privada. Los bienes no proceden sólo del trabajo manual, sino también de la tierra y demás bienes naturales. Ahora bien, el que posee tierra y otros bienes de riqueza puede hacerlos trabajar por otro mediante una paga remuneradora, justa, y vivir del producido. Tampoco es obligatorio para el que se dedica a tareas intelectuales y espirituales, quienes por lo mismo pueden vivir del trabajo manual de otros. Así Santo Tomás enseña [17] a propósito de los que llevan vida de perfección que les queda una esperanza de sustentar su propia vida "bien por los beneficios de otros, ya reciban éstos a modo de posesiones comunes o de alimento cotidiano, pues así como lo que podemos por los amigos, lo podemos en cierto modo por nosotros mismos, como dice el Filósofo, así también lo que poseen los amigos lo poseemos en cierto modo nosotros. Conviene, pues, que haya mutua amistad entre los hombres, en cuanto que mutuamente se ayudan, ya sea en las cosas espirituales, ya sea en cosas temporales, ya sea en oficios terrenos. Pero vale más ayudar a otros en las cosas espirituales que en las temporales, en cuanto que las cosas espirituales son más excelentes y más necesarias para conseguir el fin de la bienaventuranza". Fi-

[17] *Contra Gentiles*, Libro 3, cap. 134.

nalmente, tampoco es obligatorio para los que cumplen funciones de utilidad común. "No hay inconveniente, enseña Santo Tomás, que aquel que renuncia a lo suyo a cambio de algo que redunda en beneficios de los otros, se sustente de lo que los otros le dan. De no concurrir esto, la sociedad humana no podría subsistir, porque si cada uno se cuidase únicamente de las propias cosas, no habría nadie que sirviera a la utilidad común. En consecuencia, es oportuno a la sociedad humana que los que renunciando al cuidado de sus propias cosas sirvan a la utilidad común, sean alimentados por aquellos a cuya utilidad sirven. Por esta misma razón, los soldados viven de los estipendios de los otros, y se provee a los gobernadores de la república del fondo común".

4º) *Aun dentro del orden económico de producción de riquezas hay funciones superiores de dirección que no comportan el trabajo manual.* Ello se debe a la división del trabajo que es índice de progreso. La sociedad progresa *diversificándose, especializándose.* Hoy, sobre todo, la conducción de una empresa es un problema técnico donde entran conocimientos económicos, sociológicos y psicológicos difíciles de adquirir y que rebasan el plano del trabajo manual. Santo Tomás, para la economía rudimentaria de su tiempo, podía escribir: "Pues incluso entre las abejas no todas se dedican al mismo oficio, sino que unas recogen la miel, otras construyen con la cera los panales, mientras las reinas no se ocupan en esta obra. Y así debe ocurrir entre los hombres; en efecto, como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre, que no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores y así otros casos" [18]. ¿Qué hemos de decir hoy, en la era del cerebro electrónico?

5º) *Si dentro del orden económico de producción se diversifican las funciones de dirección y de ejecución, éstas deben necesariamente depender de aquéllas.* La conclusión se impone por necesidad lógica. La razón impera a las manos. Si en el orden religioso hay *dependencia* religiosa, si en el orden político hay *dependencia* política, también en el orden económico ha de haber *dependencia* económica. Y es lógico que quien determina en definitiva *con la inteligencia y la voluntad* qué clase de bienes y cómo

[18] Ibídem.

y con qué se han de producir, sea quien mande a aquéllos que han de ejecutar el plan fijado. Esta dependencia no se ha podido evitar en el régimen comunista, tanto en el soviético como en el yugoslavo. De aquí que haya surgido "la nueva clase" de funcionarios que no sólo manejan la economía sino la vida entera de la nación. Cierto que el comunismo persiste en sostener que, a medida que se pase a la implantación de la fase propiamente comunista, va casi a desaparecer por completo la diferenciación entre trabajo intelectual y trabajo manual y, por lo mismo, entre las clases sociales originadas por dicha diferenciación[19]. Pero nada hay que abone esta pretensión. No hay duda que el perfeccionamiento tecnológico aplicado a la producción de riquezas irá exigiendo y suscitando la promoción de nuevas generaciones especializadas técnicamente, como lo viene haciendo hasta aquí, y por lo mismo irá diversificando el plantel de obreros de mayor o menor especialización, pero siempre se ha de mantener la diferencia entre tareas en que predomina el trabajo intelectual y entre aquellas en que predomina el trabajo manual.

6º) *Desde el punto de vista económico, se establecerá una diferencia cualitativa, aun dentro del campo de los trabajadores intelectuales, entre los que se dediquen a la tarea específica de promover la producción de riquezas en cuanto tal —promoción económica—, y los que se dediquen a tareas auxiliares de dicha producción —promoción técnica.*

Lo que aquí señalamos reviste una importancia excepcional por cuanto se refiere a la especialidad de la economía, en cuanto tal, que es el arte de la producción de riquezas. Este arte de la economía no se ha de confundir con las otras técnicas. "Porque un sujeto, decimos en otro lugar[20], se considera bueno o experto en su acción, desde el punto de vista puramente *técnico*, por la eficacia en que logra construir o modelar un objeto exterior. Por ejemplo, una casa o una máquina. Se considera bueno o experto en la acción, desde el punto de vista puramente *económico,* por la eficacia con que logra una mayor utilidad con un menor esfuerzo. Un objeto, *técnicamente* perfecto, puede ser ruinoso *económica-*

[19] *Le Communisme aujourd'hui et demain*, págs. 55-71. Editorial de Nouvelle Critique. París, 1960.

[20] *Conceptos Fundamentales de la Economía*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2ª edición, 1973. Buenos Aires.

mente y, al revés, un producto de excelente rendimiento puede ser deficiente en su aspecto técnico".

Si esto es así, se sigue que ha de haber un saber que tenga como objeto propio y específico la producción con el menor esfuerzo de las mayores utilidades o riquezas. Precisamente, este saber es el de los empresarios. Hablamos no precisamente del saber *teórico,* propio de los economistas, sino del saber que puede adquirirse empíricamente, y que es necesario para la eficacia económica.

Este saber de la eficacia económica, que es un saber eminentemente práctico, consiste, en definitiva, en lograr una "diferencia", "beneficio", o "lucro" entre la suma de bienes que se invierte en un negocio y el producido del negocio mismo. Quiere ello decir que el gran motor de todo empresario es la "ganancia", y para ello, debe reducir costos y aumentar utilidades. En términos modernos, el empresario debe proponerse el aumento de la productividad.

Para este mayor aumento de la productividad, el empresario debe dirigir o imperar a todos los trabajadores de una empresa determinada, sean ellos trabajadores intelectuales o manuales. Por lo mismo, esta mayor autoridad del empresario sobre otros trabajadores intelectuales, sean científicos, contables, técnicos, administrativos, establece una diferencia cualitativa, desde el punto de vista económico, entre él y el resto de los trabajadores.

Adviértase que este aumento de la "productividad", que coincide siempre con la "ganancia" o "lucro" propio de todo proceso económico, se verifica tanto en una economía de propiedad privada como en una economía de propiedad colectiva. En Rusia, "gracias a la multiplicación por 8 de la productividad del trabajo, de 1928 a 1957, la multiplicación por 24 de la producción no ha necesitado sino un número de trabajadores industriales alrededor de *tres veces más elevado*[21]. En el capítulo en que estudiamos la economía de Marx veremos que una economía propiamente humana, o sea de trabajo con libertad, exige necesariamente la propiedad privada.

7º) *En una economía compleja y heterogénea como la moderna se impone la necesidad del trabajo asalariado.* En la Edad Media

[21] Robert Bordaz, *La nouvelle économie soviétique,* 1953-1960, Grasset, París, 1960, pág. 184.

y hasta entrada la Edad Moderna, predominaba en la industria el tipo artesano que juntaba en las mismas manos el capital y el trabajo. Con el advenimiento de la manufactura primero y luego de la gran industria, el capital y el trabajo tienden a separarse. Para levantar una industria moderna se hace necesario una suma grande de capital y una suma grande de obreros que trabajen en las diversas y múltiples operaciones en que se distribuyen la confección y producción de un artículo terminado. El capitalista que con capital propio o ajeno se decide a montar una empresa debe recurrir a las bolsas de trabajo en busca de operarios para la fábrica, y con ellos debe convenir las condiciones y precio del trabajo. Estos obreros se comprometen a ejecutar trabajos determinados mediante una compensación monetaria fija. Así surge el trabajo asalariado en gran escala como una imposición del progreso económico moderno.

8º) *El trabajo asalariado, si se retribuye equitativamente, no implica ninguna alienación, sino que es simplemente una colaboración, mediante retribución fija, en la producción de utilidades.* No hablamos del régimen del asalariado como ha funcionado y como suele funcionar en el capitalismo histórico. Este sistema se caracteriza precisamente por un predominio *abusivo* del capital sobre los derechos del salario. Pero este predominio abusivo no tiene necesidad intrínseca de ser inherente al sistema. Puede funcionar un régimen de salario puro dentro de un orden humano y cristiano.

El salariado se caracteriza por el hecho de que un hombre, teniendo *capacidad para producir ciertas utilidades,* arrienda esta capacidad en condiciones determinadas y mediante una retribución fija, a pagar por día o por mes. Es una retribución de servicios que no aparece por dónde pueda considerarse injusta, siempre que se guarde la reciprocidad entre lo que se da y lo que se recibe, y que determinaremos más prolijamente cuando estudiemos la economía del comunismo.

Como se sabe, Marx, y en general todo socialismo, se rebela contra el régimen del asalariado en sí mismo, al que considera una alienación o expoliación por cuanto en él, el capitalista se apoderaría del producto del trabajo del obrero, se apoderaría de su actividad productora, se apoderaría de su especie humana, y en fin, se apoderaría de su relación de hombre a hombre.

Pero toda la teoría marxista de la alienación del trabajo asalariado descansa sobre la premisa de que el obrero es el único productor de los artículos terminados. Lo cual es falso. Una cosa es que el obrero produzca utilidades, y otra, muy diferente, que produzca *todas las utilidades.* Tómese cualquier producto, de una fábrica, p. ej., de zapatos. El par de zapatos no se debe únicamente al trabajo manual. Se debe también a los técnicos, contadores, administradores, nuevas maquinarias, y se debe asimismo a la naturaleza y, por consiguiente, al que acredita títulos legítimos de posesión sobre dichos bienes. La utilidad del zapato se le debe *parcialmente* al obrero. Si por consiguiente se le atribuye *en la parte* que le corresponde, nada hay que pueda considerarse abusivo.

En este contrato, el obrero no vende ni la persona ni la facultad de trabajo, sino que únicamente contrata, en cambio de otro bien, su capacidad de producir utilidades. En caso de que se haya convenido un arriendo [22], es un arriendo no de la capacidad productiva misma, sino de *las utilidades* que esa capacidad produce. La prueba está en que el asalariado, una vez que ha terminado el plazo por el que ha arrendado su capacidad de producir utilidades, queda en libertad de utilizarla en su provecho propio particular.

9º) *Sea asalariado, sea independiente, el trabajador no hace más que proporcionar riquezas materiales que ocupan un lugar muy inferior en una escala de valores humanos. Luego no corresponde el lugar que Marx asigna al trabajo.* Este punto es importante contra Marx, quien hace de la reapropiación del trabajo la salvación del hombre. Si el hombre se libera de la alienación del trabajo, efecto, a su vez, de la propiedad privada, el hombre encontraría la plenitud de su ser, la de la especie y la de la historia. El texto se encuentra en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844.* Allí se lee: *El comunismo es la genuina solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre —la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la propia confirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es la solución del enigma de la historia y sabe que es la solución* [23].

[22] Santo Tomás, I, 2ª, 105, a. 2, ad. 6. Ver Joannes Haessle, *El Trabajo y la Moral.* Ed. Desclée, Buenos Aires, 1948, págs. 199 y sigs.

[23] Edición citada, pág. 102.

El trabajo de por sí no constituye ninguna felicidad del hombre. El trabajo es penoso. El hombre no busca el trabajo, sino el descanso, el ocio, la jubilación. Es un absurdo, contra toda experiencia, poner en el trabajo la felicidad humana. Sobre todo en el trabajo servil. El trabajo produce gozo y felicidad cuando se hace voluntariamente y como por un pasatiempo, sin que ninguna necesidad lo determine a ello. En cierto modo, el trabajo se convierte entonces en ocio, y no está atado a horario y a exigencias determinadas. Es el trabajo del artista en el que predominan las facultades espirituales sobre las corporales. Pero el trabajo corporal, sobre todo cuando se realiza para llenar las necesidades del sustento, es siempre penoso.

El hombre goza recién cuando puede hacer uso de las riquezas, fruto del trabajo, pero no en el trabajo mismo. Soporta las penalidades del trabajo en cambio del goce que proporciona su fruto. Aun este goce, de carácter sensible y animal, no es el goce propiamente humano que sólo se encuentra en el ejercicio de la vida virtuosa. Pero este goce tampoco es perfecto en la vida presente. Está lleno de amargura y dolor que hacen a la existencia humana. Extraña cómo el idealismo ha llegado a perturbar tan profundamente el pensamiento de Marx, que le ha hecho perder todo sentido de la realidad de la existencia humana; cómo en bienes tan exteriores al hombre como son el trabajo y la riqueza material, ha podido poner la liberación humana.

Es claro que Marx se ha dejado dominar por la utopía de que ha de llegar un tiempo en que ha de ser tan grande la abundancia de bienes y servicios que, por efecto del alto nivel técnico productor, se alcance que aquéllos han de manar a chorros. Así lo anuncia Marx en la *Crítica del Programa de Gotha,* donde escribe: "En la fase superior de la sociedad comunista... cuando, con el desarrollo de los individuos, en todos los aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades" [24].

A esta utopía ha respondido hace siglos ya la Verdad Eterna,

[24] *Obras Escogidas,* Edit. Cartago, Buenos Aires, pág. 459.

cuando manifestó: "Porque pobres en todos los tiempos los tendréis con vosotros"[25]. La desigualdad de condiciones sociales con casos de extrema abundancia, por un lado, y de extrema indigencia, por otro, siempre ha acompañado a la humanidad. Cierto que tenemos la obligación de luchar contra las desigualdades irritantes. Pero también estamos obligados a tener una recta concepción del hombre y de la ordenada jerarquía de bienes, que le pueden hacer feliz y por ello debemos tener presente la palabra de la divina Verdad cuando dice: "Escrito está: No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios"[26].

El materialismo comunista, que hace del trabajo colectivo la recuperación total y definitiva del hombre, es ilusorio y falso. Mantiene la ilusión de preparar un trabajo *independiente* cuando el buen sentido y la experiencia histórica de los países revela cuán peligrosa resulta esta ilusión. Nunca se ha visto al hombre más sometido; sometido dentro de su lugar de trabajo con sometimiento económico y con sometimiento político. El Estado comunista, a través de sus agentes, dueño absoluto de los asalariados. Dueño económico, dueño político y dueño de la vida y organización sindical. Además, el Partido Comunista, y con él la poderosa policía secreta roja, vigila y controla la disciplina del trabajo. El trabajo se encuentra *alienado* en una escala inmensamente mayor que en la economía de propiedad privada, aun del capitalismo opresor. El grupo de "la nueva clase" que se forma en dicha sociedad y que representa el 2, 3 ó 4 por ciento de la población total, somete a una condición dura a la población asalariada. Aunque *teóricamente* no haya explotadores privados, los hay públicos, de cualquier manera, hombres de carne y hueso, con peor resultado concreto para la masa trabajadora.

Al ser mayor la dependencia de la clase sometida frente a sus amos, mayor es la alienación que ha de sufrir. Marx hacía radicar la alienación del trabajo fundamentalmente en que se le arrebataba al trabajador el producto de su trabajo, y se le arrebataba el producto de su trabajo por cuanto no se le pagaba íntegro para capitalizar una parte en favor de la clase empresarial. Pues lo mismo pasa en el régimen comunista, en que se le arrebata una parte, casi

[25] Mateo, 26, 11.
[26] Mateo, 4,4.

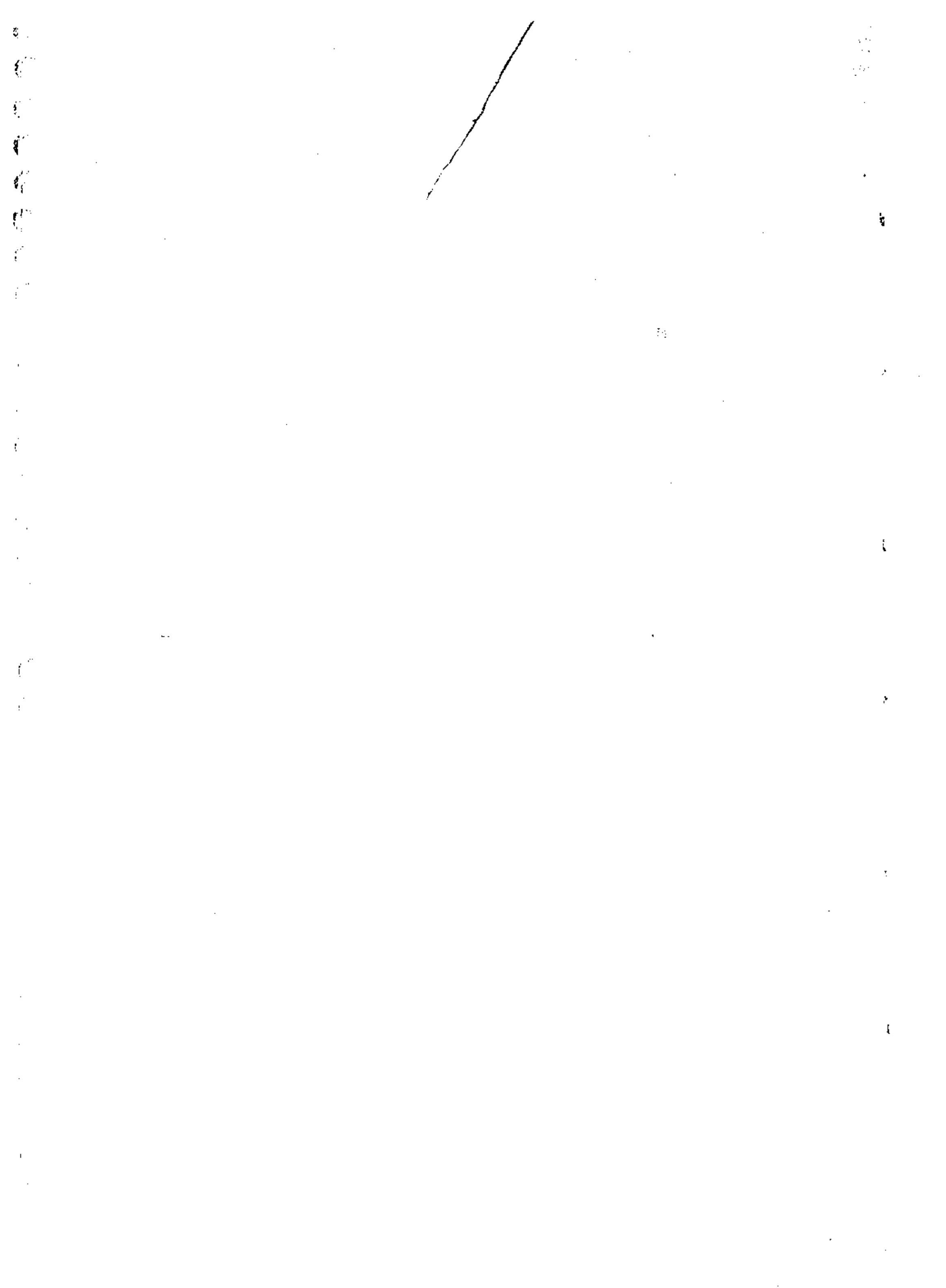
siempre más grande, en favor del único empresario que es el Estado. Porque como enseña el comunismo, no puede haber socialismo sin un cierto desarrollo de las fuerzas productivas, el cual, a su vez, no es posible sin la capitalización. Tanto Rusia como China no han podido hasta ahora efectuar este desarrollo sino arrebatando al trabajador el producto de su trabajo. Rusia lo ha obtenido manteniendo por largo tiempo a un nivel bajo el monto de la remuneración obrera y campesina, y China está edificando su potencial industrial y agrícola a base de la regimentación de las multitudes a la manera de como el antiguo Egipto construyó sus pirámides [27]. Sea de una manera, sea de otra, cuando no se emplean las dos, el trabajador queda alienado del producto de su trabajo de manera más dura que en el condenable régimen burgués de la propiedad capitalista.

Pero si en el comunismo el trabajador es *alienado* del producto de su trabajo, también ha de quedar alienado de su actividad, de su naturaleza, de la especie humana y de los demás hombres. Con el grado de dependencia y sometimiento en que se ve constreñido el trabajador en el régimen comunista, nada ha de sorprender que no se sienta en sí mismo en su trabajo y que busque la evasión y la huida. Pero, ¿adónde huir? Hasta hace muy poco, no se podía en Rusia dejar un trabajo determinado, sin perder el derecho a la habitación que dependía de la fábrica en la que se trabajaba. Y eso que dicha habitación era en el año 1955 sumamente precaria, correspondiendo 7 $m.^2$ de superficie habitable [28] por ciudadano soviético, o sea, menos de la mitad de lo que se considera necesario.

Pero el problema más angustioso que se le presenta al hombre comunista lo constituye la fijación del fin de la propia existencia y el fin de la existencia de la ciudad. Si en la ciudad medieval el hombre vivía como en un templo, dirigiendo su mirada hacia Dios; si en la ciudad renacentista se sentía atraído por los problemas específicamente humanos; si en la ciudad burguesa, el hombre buscaba la satisfacción de sus necesidades sensibles, ¿cuál es la suprema orientación del hombre comunista?, ¿en qué radica el fin y la razón de ser de su existencia?, ¿para qué viven los millones de seres que componen la ciudad comunista? Los comunistas res-

[27] Robert Bordaz, *La nouvelle économie soviétique*, 1953-1960, Grasset, París, pág. 250.
[28] Ibídem, pág. 57.

ponden sin titubear. Viven para construir una ciudad comunista, la ciudad de la Técnica, en que el hombre levanta grandes y colosales estructuras para albergar a la especie humana. El hombre es entonces un animal de carga —un puro trabajador— de una inmensa fábrica colectivista.



CAPÍTULO V

LAS OTRAS ALIENACIONES DE LA DIALECTICA COMUNISTA

La alienación social, política y religiosa

Hemos visto en qué consiste, en la concepción de Marx, la alienación y la alienación fundamental que es la del trabajo. El hombre es hoy un ser perdido y desdichado. Perdido y desdichado porque por efecto de la división del trabajo y de la consiguiente apropiación individual de bienes, los productores verdaderos —los proletarios— trabajan y producen pero se ven privados del fruto de su trabajo, lo que trae como consecuencia que también se vean divorciados de su actividad propia, el trabajo, de la naturaleza con la cual comunican por el trabajo, y de otros hombres, con los cuales se relacionan asimismo por el trabajo. Al estar el trabajo alienado, el hombre está perdido. Perdido el proletario que es víctima más directa de la alienación, víctima también es el burgués, que opera en un régimen distorsionado y alienado.

Pero esta alienación fundamental ha de producir otras, de las cuales la primera ha de efectuarse en el plano de la sociedad.

En el plano social nos encontramos con las oposiciones de clase, es decir, de explotadores y explotados, amos y siervos, burgueses y proletarios. ¿No podrían cumplirse allí la reconciliación y armonía de las clases y grupos sociales para lograr el hombre total? De ninguna manera. Marx encuentra que la oposición y división se presenta en este plano porque el hombre viene ya dividido. La clase es un resultado. Porque el hombre no se adecua a su esencia, se presenta con una *pérdida* y una *deficiencia,* encasillado en un grupo social donde se ve destituido de lo que poseen

los hombres de otro grupo. El hecho de existir clases sociales es ya una alienación que debe ser suprimida.

En su famoso *Manifiesto del Partido Comunista,* de 1848, Marx expone la universalidad histórica de este problema de la división en clases antagónicas. "Toda la historia, dice allí, de la sociedad humana hasta el día de hoy, es una historia de lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes"[1].

Marx reconoce que la sociedad antigua y medieval, constituida por estamentos, tenía una jerarquía grande de grados y posiciones. "Sin embargo, nuestra época, prosigue, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clases. Hoy, toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado".

En el *18 brumario de Luis Bonaparte,* Marx apunta su concepto de clase social. Ahí escribe: "En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. En la medida en que existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y en que la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol"[2].

[1] Manifiesto del Partido Comunista, en *Biografía del Manifiesto,* Méjico, 1949, pág. 72.

[2] Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas,* Editorial Cartago, pág. 216.

Por aquí aparece que para que se verifique la noción de clases no basta una identidad de condiciones económicas que determine un modo de vida, intereses y cultura opuestos a otros grupos; es necesario *tener conciencia* de esta condición de clase y poder ejercer su representación. Por esta falta de conciencia e incapacidad de propia representación, muchos grupos sociales no alcanzan la categoría de clase social. Y hoy, por lo mismo, habría sólo dos grupos con conciencia cabal de clase: la burguesía y el proletariado.

Marx se extiende largamente en el *Manifiesto* en caracterizar a ambas clases. Y primero a la burguesía. La caracterización es magistral. Determina su origen, su condición, su progreso político y su declinación. "La burguesía, escribe, ha desempeñado en el transcurso de la historia un papel verdaderamente revolucionario. Donde quiera que se instaló, echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente las abigarradas leyes feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero cantante y sonante que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia" [3].

Sin embargo, ya hoy, escribía Marx, las armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella. Y la burguesía no sólo forja las armas que han de darle muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarles: estos hombres son los obreros, *los proletarios.*

Y Marx caracteriza el proletariado con la misma mano maestra con que caracterizó la burguesía. "El proletariado recorre diversas etapas antes de fortificarse y consolidarse. Pero su lucha contra la burguesía data del instante mismo de su existencia.

"El desarrollo de la industria no sólo nutre las filas del proletariado, sino que las aprieta y concentra, sus fuerzas crecen y crece también la conciencia de ellas.

"Esta organización del proletariado como clase, que tanto vale

[3] Manifiesto del Partido Comunista, ibídem, pág. 74.

decir como partido político, se ve minada a cada momento por la concurrencia desatada entre los propios obreros. Pero avanza y triunfa siempre, a pesar de todo, cada vez más fuerte, más firme, más pujante... De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, no hay más que una verdaderamente revolucionaria: el proletariado. Las demás perecen y desaparecen con la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto genuino y peculiar" [4].

Marx, entonces, denuncia la oposición de clases, la lucha encarnizada entre poseedores y desposeídos y el triunfo de los desposeídos. El comunismo es precisamente el partido que quiere formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar al régimen de la burguesía y llevar el proletariado al poder para implantar la ciudad proletaria... "¿Es esto decir, escribe Marx, que después de la caída de la sociedad antigua habrá un nuevo dominio de clase, resumido en un nuevo poder político? No"... "La clase trabajadora sustituirá en el curso de su desenvolvimiento a la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá a la clase y su antagonismo, y no habrá más poder político, propiamente dicho, ya que el poder político es, precisamente, el resumen oficial de antagonismo en el seno de la sociedad civil" [5].

Crítica del marxismo en lo referente a las clases sociales

El planteo de Marx sobre la sociedad en general parte de la situación de la sociedad actual, que es una situación histórica determinada por la concepción de la economía clásica en la vida industrial moderna. Esta concepción ha colocado la vida entera de todos los grupos sociales bajo el signo del lucro. La vida no ha tenido otra finalidad que producir dinero. Y entonces toda la sociedad se ha dividido en dos grandes sectores, el uno, el de los promotores del impulso industrial, quienes ya en la finanza, ya en las diversas industrias, ya en las carreras liberales al servicio de la finanza y de la industria, han acumulado riquezas y progresado rápidamente en lo económico; el otro, el sector de los trabajadores que han quedado relativamente sumergidos, o al menos estacionados, en el progreso económico. Toda la sociedad se ha

[4] Ibídem, págs. 81-83.
[5] Ibídem, págs. 86 y siguientes.

visto así dividida en dos clases y en dos clases antagónicas, en lucha por el predominio. Esta lucha está regida por el teorema de Ricardo que contrapone el beneficio del capital a los salarios y sueldo del trabajador. A menor retribución de salarios y sueldos, mayor beneficio. Y como éste es el acicate del capitalismo, la condición de la sociedad es de lucha y de sometimiento del obrero, que queda socialmente sumergido.

De esta situación surge, por consecuencia natural, la lucha de clases comunista, es decir, el proletariado que se organiza para destruir a la burguesía y que tiene su posición tan clara en el famoso *Manifiesto* de 1848.

A esto debemos señalar que es igualmente equivocada la posición del marxismo como la del liberalismo económico. Las clases sociales no se constituyen por elementos económicos, al menos exclusivos o determinantes. Ha de haber jerarquías sociales. No decimos precisamente *clases,* decimos jerarquías, grados o desigualdades que establezcan una distribución sin constituir castas o grupos impermeables y opuestos. Estas jerarquías se constituyen en toda sociedad ordenada. Y así es conocida la insistencia de la Iglesia en proclamar la necesidad de desigualdades sociales. San Pío X expresa en *Notre Charge Apostolique* contra "Le Sillon": "León XIII enseña especialmente que la enseñanza cristiana debe mantener la diversidad de clases, propia ciertamente de una sociedad bien constituida y quiere para la sociedad humana aquella forma y condición que Dios su autor le señaló". "Anatematizó una cierta democracia cuya perversidad llega al extremo de atribuir en la sociedad la soberanía al pueblo y procurar la supresión y nivelación de clases". Por de pronto hay cuatro valores fundamentales que dan origen a cuatro funciones o jerarquías bien caracterizadas de una sociedad cristiana. El valor trabajo —ejecución de valores económicos— que origina el artesanado-campesinado cualquiera sea la forma histórica que revista; el valor comercio —dirección de la producción de valores económicos—, que origina la burguesía; el valor político, que origina el grupo gobernante-militar, y finalmente el valor religioso-sobrenatural que origina el sacerdocio católico.

Una sociedad en la que uno de esos valores no tenga el puesto y dignidad que le corresponde, es una sociedad en decadencia. En forma más o menos lenta camina hacia su destrucción y ruina. Así como en el cuerpo humano hay una jerarquía de miembros, y

aunque los pies sean necesarios ocupan una jerarquía inferior a la cabeza, así en el cuerpo social. Es este un punto esencial de una sociología católica que, a veces, se tiene el temor de exponer con la suficiente claridad y firmeza. No se reacciona con fuerza contra el igualitarismo que lo invade todo.

Otro punto necesario de destacar es que la dependencia y sujeción de los grupos inferiores a los superiores debe hacerse *en bien* de unos y otros grupos. La sociedad se constituye por una jerarquía de servicios recíprocos. Así como los pies son útiles a la cabeza y ésta lo es también a los pies, así en una sociedad, el sacerdocio, con la ley y gracia sobrenatural, es útil a los que ejercen funciones políticas y económicas y éstos, a su vez, son útiles al sacerdocio porque le procuran los bienes indispensables de la vida profana.

Para no desviar en la concepción de la sociedad hay que mirar al hombre. La sociedad no es sino el hombre en su manifestación pública. Si el hombre fuera puramente trabajo manual, al trabajador correspondería modelar la sociedad; si el hombre no tuviera otra misión que adquirir riquezas, correspondería al burgués el gobierno de la ciudad; pero si el hombre se caracteriza por su vida racional, que es vida de virtudes intelectuales y morales, entonces corresponde al político-militar, en la acepción genuina, el gobierno social. Y como en la providencia actual el hombre tiene un destino más alto que alcanzar, al que desde aquí en la tierra debe tender, cuya gestión corresponde al sacerdocio, toda la vida política debe subordinarse y estar al servicio del fin último sobrenatural del hombre.

Fuera de estas razones de principios permanentes fundados en la naturaleza del hombre para exigir las desigualdades sociales, las hay otras muchas, de hecho, como son las históricas. La historia demuestra en todo tiempo y lugar las desigualdades sociales. Signo de que se trata de algo permanente e inseparable del hombre. Y bien sabido es que hoy, en los países de obediencia comunista, la desigualdad de las clases que mantienen el gobierno político y el gobierno económico ha cobrado contornos de un desnivel tan irritante y antihumano, que hace retroceder a la humanidad a los tiempos de la esclavitud más vergonzosa [6].

[6] Ver *Trabajo forzado en la Rusia soviética*, de Dallin y B. Nicolaevsky, Difusión, Buenos Aires, 1950.

Pero admitir la desigualdad, jerarquía y dependencia de las clases sociales, no implica aceptar que deban existir grupos excluidos de la convivencia social. Aquí radica la perversidad del régimen económico capitalista. Es un régimen de tal suerte estructurado, que en él sólo unos pocos pueden disfrutar del trabajo que aporta una multitud. La sociología americana novísima ha acordado, desde hace años, mucha atención al fenómeno social caracterizado por el hecho de que un grupo monopoliza lo social y sus valores culturales echando fuera de la sociedad, fuera de lo humano, a los otros grupos coexistentes que se ven excluidos de la vida en sociedad. El concepto de *in-group* y de *out-group* del americano Graham Summer caracteriza los grupos sociales incorporados o excluidos de la sociedad [7]. Pero la existencia de grupos al margen de la sociedad está reñida con el concepto de *bien común* que especifica toda sociedad humana. Por aquí, tanto el capitalismo liberal como el comunismo, contradicen las exigencias fundamentales de una sana sociología.

La alienación política

El hombre dividido por el trabajo alienado, se divide en lo social por la división y lucha de clases. Y de éstas, unas, las poderosas, se convierten en clase dominante y se apoderan del poder e imponen el Estado político. Marx consideró siempre como una alienación del hombre la existencia del Estado o sociedad política. Al concentrar su crítica contra la concepción de Estado de Hegel, critica en verdad todo Estado, toda autoridad pública. Hegel escribió allá por 1820 su *Filosofía del Derecho* [8]. En el nº 261 de esta obra leemos: "Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil el Estado es, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; mas, por otra parte, es su fin *inmanente* y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos

[7] Ver Henri Janne, *Les classes sociales: approche marxiste et approche par le concept d'out-group*, en Cahiers Internationaux de Sociologie, París, 1960.

[8] Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, *derechos*".

Marx critica este planteo de Hegel y así escribe: "Hegel establece aquí una *antinomia no resuelta.* Por una parte *necesidad* exterior; por otra, fin inmanente. La unidad del *objetivo final universal* del Estado y del *interés particular de los individuos* debe considerar que sus deberes para con el Estado y sus derechos sobre el Estado sean idénticos (que, por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincida con el derecho a la propiedad)" [9].

Marx encuentra una contradicción en Hegel que, en realidad, se cumple en toda concepción que coloca, por encima de las relaciones sociales de los hombres entre sí, principalmente en sus necesidades económicas, al Estado, como esfera de conciliación. Si las contradicciones y la lucha, agrega Marx, se cumplen en el plano de la sociedad civil, deben resolverse en ese plano y no en otro plano exterior. Sobre todo dentro del sistema de Hegel, para quien el Estado es la esfera de lo racional, la cual encierra más *realidad* que el plano de la sociedad civil que sería un epifenómeno de aquella realidad, verdaderamente esencial. Marx acusa a Hegel de *idealismo,* de *mistificación,* porque quiere evadirse del plano verdaderamente real —el plano económico de las fuerzas productivas—, donde quedarían las contradicciones para escapar a un mundo *ideal,* al mundo racional del Estado, donde pretendería obtener la reconciliación de las clases sociales. Pero esta reconciliación, continúa arguyendo Marx, no se cumpliría sino en el plano *imaginativo, ideal.* En realidad, con ello no se hace más que una tarea de engaño y mistificación. Las clases oprimidas continuarían igualmente oprimidas.

Marx considera este Estado —esfera de conciliación de las clases sociales *exterior* a las mismas— como expresión de la dominación de las clases burguesas. Esta doctrina de Marx de que el Estado es producto de la división de la sociedad en clases y de que es el instrumento de que se vale la clase dominante para mantener su dominación sobre las otras clases dominadas, va a ser expuesto de una manera más definida y jurídica por Engels en *Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado* [10] y sobre todo por

[9] *Oeuvres philosophiques,* t. IV, traduit par J. Molitor, pág. 20.

[10] Marx y Engels, *Obras Escogidas,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 560.

Lenin en *El Estado y la Revolución*[11], quien cita largamente esta obra y otros pasajes de Engels como asimismo los pasajes correspondientes de Marx.

En el planteo de Engels, el Estado no ha existido siempre, sino que ha sido producto de una determinada fase económica, la cual estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases. Ahora nos acercamos con paso veloz a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. *Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con ellas desaparecerá inevitablemente el Estado*[12] (subrayado por mí, J. M.). "La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre igual de productores, enviará toda la máquina del Estado al lugar que le corresponde: al museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce"[13]. Hasta aquí el pensamiento comunista con respecto a la alienación política y, en consecuencia, a la necesidad de la desaparición del Estado —poder público por encima de los productores— en la sociedad comunista.

Sin embargo, los hechos de la práctica comunista hasta este momento llevan un camino muy diferente de la teoría. Recordando la fórmula de Engels en el *Anti-Dühring*, según la cual, después de la victoria de la revolución socialista, el Estado debe perecer, Stalin refirma las conclusiones de sus comunicaciones anteriores al Congreso del Partido: "Los marxistas soviéticos, escribe en su carta a A. Hopolov, han llegado a la conclusión de que dado el cerco capitalista, mientras la revolución socialista no haya tenido lugar sino en un solo país y que el capitalismo domine en todos los otros, el país de la revolución socialista debe no debilitar sino consolidar por todos los medios a su Estado, los servicios de informaciones, el ejército, si este país no quiere ser aplastado por el cerco capitalista"[14].

La doctrina de la consolidación del Estado en el régimen comunista se halla oficializada, al menos en la presente etapa.

[11] Lenin, *Obras Escogidas*, Editorial Problemas, t. III, pág. 191.

[12] Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 658.

[13] Ibídem, pág. 659.

[14] Citado por Henri Chambre, obra cit., pág. 474.

Pero P. F. Judin va más lejos y escribe: "La tarea del robustecimiento del Estado soviético por todos los medios, es la tarea principal, lo mismo en la época actual que *en la actividad futura en lo que concierne a la edificación de una sociedad comunista*" [15].

Crítica del marxismo sobre la alienación política

También se equivoca grandemente Marx al hacer de la autoridad política una alienación del hombre. Podría ser una alienación la *manera* histórica cómo se ejerce esta autoridad. Los abusos de poder, el despotismo bajo todas sus formas, las luchas de poderío, el maquiavelismo, son todos ellos consecuencia del estado de corrupción y de malicia en que se encuentra la naturaleza humana. Pero no el poder político mismo, como pretende Marx.

Porque también la política y la sociedad política son constitutivos del hombre. Santo Tomás establece en el segundo capítulo del *Reino* cómo es una necesidad, reclamada por la naturaleza humana, que el hombre viva en sociedad política. "Es natural al hombre, que sea animal social y político, viviendo en multitud, más que todos los otros animales. Porque a los otros animales preparó la naturaleza el alimento, la piel, defensas como los dientes, cuernos, uñas o, al menos, velocidad en la fuga. El hombre nada de esto tiene de la naturaleza, pero, en su lugar, se le ha dado la razón, por medio de la cual puede prepararse todo esto con ayuda de las manos, para cuya preparación no es suficiente un solo hombre. Pues, un solo hombre no puede por sí vivir suficientemente. Le es por tanto natural que viva en sociedad". Otra razón trae Santo Tomás sacada de la propiedad exclusiva del hombre, cual es la de usar el lenguaje por el cual un hombre puede expresar a otros hombres sus conceptos. Los otros animales expresan sus pasiones en común, como el perro por el ladrido de su boca, y los otros animales de diversos modos. Pero el hombre es más comunicativo que cualquier otro animal gregario como el grillo, la hormiga y la abeja. Lo cual considerando Salomón dijo: *Mejor es que estén dos juntos que uno solo. Pues tienen la ventaja de la mutua compañía* [16].

15 Ibídem.
16 Eccles.; IV, 9.

Alguno podría admitir esta necesidad de la vida social, sin admitir la necesidad de la autoridad política. Y en efecto, Marx considera como una *única tendencia* a la que mueve al hombre hacia su bien propio e individual y a la que le mueve a buscar su bien común y social. De aquí que juzgue que una sociedad puede darse sin necesidad de la autoridad pública. Pero Santo Tomás arguye y dice: "Si es natural al hombre que viva en sociedad de muchos, necesario es que haya algo por lo cual se rija la sociedad. Porque, habiendo muchos hombres, y buscando cada uno lo que le es conveniente, la multitud se disgregaría en lo diverso si no hubiera algo que se ocupara de lo que pertenece al bien de la multitud, como el cuerpo del hombre y de cualquier animal se desharía si no hubiese una fuerza regidora común que cuidase del bien común de todos los miembros. Lo cual considerando Salomón dijo: *Donde no hay gobernador se disipa el pueblo*[17]. Lo cual acontece razonablemente; pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es común. Porque según lo propio, difieren, y según lo común se unen. Y de los diversos son diversas causas. De donde es necesario que fuera de aquello que mueve al bien propio haya algo que mueva al bien común". El hombre tiene dos dimensiones que no pueden de ninguna manera reducirse a una sola. Ni lo social puede reducirse a lo individual, ni lo individual a lo social. En este error de querer reducir al hombre a una única dimensión incurren el socialismo y el liberalismo. El socialismo pretende que en lo social y colectivo conseguirá el hombre el desarrollo de su personalidad; el liberalismo, en cambio, pretende que lo ha de conseguir sólo en lo individual. Lo individual y lo social son dos dimensiones irreductibles que se han de complementar y subordinar, pero que no se han de confundir. Para Santo Tomás, la sujeción política hubiera existido en el estado de inocencia, y así escribe: "El dominio tiene una doble acepción. La primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener a alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible". "La razón es que el siervo y el libre difieren en que «el libre es dueño de sí», como dice el Filó-

[17] Prov., XI, 14.

sofo, mientras que el siervo se ordena a otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a uno para utilidad propia. Y, dado que todos apetecen el bien propio y se contristan de que lo que debiera ser propio ceda en favor de los demás, este dominio importa la aflicción de los sometidos, por lo cual no podía existir en el estado de inocencia"[18].

El hombre debe hacer un esfuerzo, con el poder civilizador, por desterrar de la sociedad esta condición de servidumbre que constituye una verdadera alienación. Sin embargo, no se ha de incurrir en utopías. Nunca se ha de llegar a su total eliminación. Por ello, se ha de proceder con sentido realista, sin pretender con leyes cambiar *la condición de hecho* en que viene a este mundo el hombre. Santo Tomás no corrige, sino que confirma a Aristóteles con el testimonio bíblico cuando enseña que algunos *naturalmente mandan* y otros *naturalmente* se sujetan. Y así, en el *Comentario de la Política* (L. I, lectio III, núm. 68) expresa: "Dice primeramente que como el alma naturalmente domina al cuerpo, y el hombre a las bestias, aquellos que en tal medida se separan de los otros, como el alma del cuerpo y el hombre de la bestia, a causa de la eminencia de la razón en algunos y de su falta en otros, aquéllos son naturalmente dueños de éstos, de acuerdo con aquello de Salomón que en los *Proverbios* dice: *que el que es necio ha de servir al sabio*"[19]. Y prosigue Santo Tomás: "Las cosas están dispuestas de suerte que algunos se encuentren con respecto a otros como el hombre respecto a las bestias y el alma respecto al cuerpo, es a saber, aquéllos cuya ocupación principal es el uso del cuerpo, y que es lo mejor que pueden hacer: tienen capacidad para ejecutar obras corporales, y son incapaces para el trabajo de la razón; y éstos son naturalmente siervos, a quienes les es más conveniente que sean regidos por los sabios, porque en ellos obtienen el gobierno de la razón. Y que éstos sean naturalmente siervos, se hace manifiesto por el hecho de que aquél es naturalmente siervo que tiene aptitud natural para pertenecer a otro, *a saber en cuanto no es capaz de regirse por la propia razón,* por medio de la cual se hace el hombre señor de sí mismo; sino sólo por la razón de otro a causa de lo cual es naturalmente siervo de otro..."; y Santo Tomás concluye cerrando el capítulo y dice:

[18] *Suma Teológica,* I, 96, 4.
[19] 11, 29.

"que algunos son naturalmente siervos y otros naturalmente libres; y a los que son naturalmente siervos les es conveniente servir y es justo que sirvan".

Una falsa sensibilidad social podría interpretar mal este pensamiento realista de estos grandes doctores y podrá sufrir escándalo. Sin embargo, a poco que se considere *objetivamente y en realidad,* advertirá que nada hay que no sea razonable. Se quiere señalar allí la necesidad de la dependencia y de la sujeción, tanto política y económica, de unos a otros. Esta sujeción siempre ha existido, existe y existirá, atendida la actual condición de diversidad en que viene el hombre a la existencia. Sin embargo, esta dependencia y esta sujeción puede verificarse con justicia o con injusticia. Ella de suyo no implica injusticia sino, al contrario, dependencia y sujeción. No tiene por qué implicar opresión ni sometimiento injusto. El niño está bajo la tutela de los padres y no por ello tiene que estar oprimido. Al contrario, los padres representan una ayuda, un sostén, un complemento. Dígase proporcionalmente lo mismo de los diversos grupos humanos entre sí, según la diversidad de sus capacidades y funciones.

Excluyendo un estado de sometimiento *injusto y oprobioso,* que nunca es legítimo y que por lo mismo no puede ser autorizado, cabe un grado más o menos de libertad y de independencia dentro siempre de la dependencia que se ha de establecer dentro de todo ordenamiento jerárquico. Este grado de libertad y de independencia depende del grado de cultura de las personas de quienes se trate. Grupos sociales de personas de baja ilustración no pueden ser mandados con la misma libertad e independencia que grupos sociales de personas de cultura y comprensión superior. Aquí como en todos los problemas morales, la prudencia debe prescribir el punto exacto que corresponde adoptar.

La alienación filosófica

Todo el esfuerzo de Marx ha de consistir en afirmar que la esencia del hombre se cumple plenamente en la fuerza productiva y, por lo mismo, lo que pueda parecer distraerle de este esfuerzo debe ser suprimido de él como una peligrosa ilusión. La religión que es el culto a un Ser transcendente ofrece la primera y más peligrosa de las ilusiones. Pero también la filosofía. Al menos

la filosofía considerada como un saber puro que no se encamina a la eficiencia de cosas. Para Marx, la filosofía era sobre todo Hegel, quien la hacía consistir en el saber absoluto de la autoconciencia. Pero detrás de Hegel, Marx condenaba toda tarea filosófica que no fuera esencialmente práctica. "La gran acción de Feuerbach, ha de escribir Marx [20], consiste en haber suministrado la prueba de que la filosofía no es sino la religión traducida en pensamiento; y de que es necesario por tanto condenar igualmente este otro modo y esta otra forma de alienación del ser humano".

Feuerbach hizo consistir la verdad no en la razón abstracta sino en el hombre, en el hombre real y sensible que constituye la especie humana. Marx estuvo con Feuerbach en esta empresa de hacer del hombre real y concreto el sujeto de toda la historia humana, en contra de Hegel, que erigió el espíritu absoluto en protagonista de toda acción humana.

Y Marx hará allí mismo el elogio de Feuerbach [21] cuando escribe: "Pero, ¿quién ha descubierto el misterio del «sistema» [de Hegel]? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto no ciertamente la *significación del hombre* —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino «al hombre» en lugar del viejo baratillo, incluso de la «autoconciencia infinita»? Feuerbach y solamente Feuerbach. Y éste ha hecho todavía más. Ha destruido desde hace mucho tiempo las mismas categorías que ahora agita en torno suyo la «crítica», la «riqueza real de las relaciones humanas, el comienzo contenido de la Historia, la lucha de la Historia, las luchas de la masa contra el espíritu, etc.»".

Pero Marx no podía, sin embargo, aceptar el planteo de Feuerbach. Era el de éste demasiado *contemplativo*. "El defecto fundamental, escribirá Marx, de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach —es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo" [22]. Y por subjetivo entiende Marx la existencia de un sujeto, de un proceso que se automueva en la realidad

[20] *Oeuvres philosophiques*, V, pág. 44, traducido por J. Molitor.
[21] Ibídem, pág. 158.
[22] Tesis sobre Feuerbach, *Obras escogidas*, Ed. Cartago, pág. 713.

práctica. Este sujeto es el hombre, la esencia humana. "Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[23]. Marx considera aquí al hombre no como estático sino como dinámico, en su actividad y en la actividad que resulta de relacionarse socialmente. "Una humanidad socializada"[24]. Y las *Tesis sobre Feuerbach* han de terminar con aquella famosa: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*". Con ello, Marx invitaba a su famosa *praxis revolucionaria,* en la que la filosofía no es simplemente suprimida, sino suprimida y conservada (*aufhebung*). Suprimida como un saber puramente contemplativo, fuera del hombre real, pero conservada como saber inmanente a la actividad del hombre social que autocrea su propio destino.

Crítica del marxismo en lo referente a la alienación filosófica

Con respecto a este punto, debemos dejar aclarado bien que Marx no se opone a toda filosofía, sino a la filosofía especulativa. El marxismo es un sistema en que se considera al hombre como un productor y creador de bienes industriales. Toda filosofía entonces que contribuya a este fin práctico es aceptable; toda filosofía ordenada a la fabricación de productos de una civilización técnica, incluso las ciencias y la filosofía de observación de la naturaleza y del universo encaminadas a ese objeto preciso.

Pero la filosofía es propiamente un saber teórico y contemplativo. Luego, en este sentido, la filosofía es eliminada del marxismo como peligrosa y destructiva del hombre. Es claro que el marxismo, con su peregrina y antojadiza concepción del hombre y de la filosofía, destruye al hombre. Este error del marxismo que reduce la filosofía a una tarea práctica de fabricación es efecto de un largo proceso que comienza con el voluntarismo de los nominalistas y de los humanistas, que prosigue con Descartes y los idealistas, y cristaliza en Marx. El hombre en esta concepción no es un *homo theoreticus,* sino *faber.* La tradición filosófica de

[23] Ibídem.
[24] Ibídem.

Grecia y de la era cristiana, que había hecho del hombre un ser contemplativo y de la filosofía (particularmente de la metafísica) la suprema sabiduría humana, ha sido completamente rechazada. Aquí radica, entre otras cosas, por qué el marxismo, como digo en otro lugar[25], está en la corriente de la Revolución o Civilización Moderna, como genuino producto de ella. Se ha trastrocado la concepción y el destino del hombre. En lugar de advertir que él se desarrolla y perfecciona conformándose con su entendimiento y voluntad al universo y a Dios, autor del universo, se ha hecho, en cambio, del hombre un ser factivo, que se construye a sí mismo, que construye la naturaleza, la civilización y a Dios. Un ser informe al que el mismo hombre da forma como le place. Charles de Koninck en su conocido libro[26] reproduce del *Discurso de Pico de la Mirándola* la concepción "humanista" del hombre que había de culminar en el *homo faber* de Marx. Allí aparece Dios hablando al hombre y diciéndole: "No te he dado una morada permanente, Adán, ni una forma que sea solamente tuya, ni ninguna función peculiar a fin de que puedas, en la medida de tu deseo y de tu juicio, tener y poseer aquella morada, aquellas formas y aquellas funciones que a ti mismo te plazcan. La naturaleza de todas las otras cosas está limitada y encerrada dentro de las fronteras de las leyes prescriptas por mí; tú, sin verte obligado por necesidad alguna, decidirás por ti mismo de los límites de tu naturaleza de acuerdo con el libre albedrío que te pertenece y en las manos del cual te he colocado". Y advierte y comenta De Koninck: "Hay en este texto una exaltación de la informidad, de la indeterminación propia de la naturaleza razonable del hombre, que se hará patente en el idealismo de Hegel, y de una manera más acusada todavía en el materialismo de Feuerbach y de Marx. Atribuir la perfección del hombre a esta misma informidad y a la potencia de actuarse equivale a establecer la primacía de las causas material y eficiente. El deseo de probar de manera muy tangible la infinitud de esta potencia como el principio primero y más suyo, llevará al hombre hasta la adoración del infinito en sus manos y en su lengua, que son los órganos de la razón práctica. El infinito que sobreentiende

25 Ver mi libro *El comunismo en la revolución anticristiana*, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1961.

26 En Charles de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, edición del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, pág. 142.

la clase de progreso técnico que el *homo faber* de hoy erige en fin, se convierte entonces en una cosa horrible. Puesto al desnudo, este infinito proyectado en fin sería un objeto de desesperación infernal".

Cuán distinta es la concepción que hace del hombre y la filosofía la sabiduría tradicional cuando en Santo Tomás escribe: "Los filósofos, atentos a la perfección natural del hombre, dijeron que la última felicidad del mismo consiste en que se describa en su alma el orden de todo el universo"[27]. "Por donde ésta es la última perfección a que puede llegar el alma según los filósofos que se describa en ella todo el orden del universo y de las causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que para nosotros (los cristianos) consiste en la visión de Dios"[28].

Aquí, en el fin, que Marx pone en la producción de artefactos útiles y Santo Tomás en la contemplación de Dios, radica la diametral diferencia del marxismo y del catolicismo. El punto en que falla Marx es propia y específicamente un *punto ético*. Marx quiere asignarle al hombre una nueva tarea, un nuevo destino y un nuevo fin, diverso de aquel que le corresponde por su naturaleza y que le ha sido fijado por el Creador. El hombre está hecho para un fin que sobrepuja inmensamente su propia naturaleza. Y este fin, el hombre no lo hace, sino que lo adquiere, valiéndose de los medios naturales y sobrenaturales que Dios le otorga. Y frente a este fin, en definitiva, el hombre se encuentra pasivo, en cuanto contemplativo. Cierto que el hombre es también activo, pero lo es para que pueda finalmente contemplar.

La alienación religiosa

En el pensamiento de Marx, que los comunistas adoptan completamente, la alienación del trabajo produce también en el plano de la imaginación y de la idea, la alienación religiosa. Marx personalmente se educó en un ambiente de indiferencia religiosa. Su padre, de raza y religión judía, rompió esta tradición y se hizo bautizar en la iglesia protestante. Carlos Marx se formó en la filosofía idealista alemana, que puede considerarse panteísta y más

[27] *De Veritate*, q. 20, a. 3.
[28] Ibídem, q. 2, a. 2.

bien atea. Estuvo predispuesto para el ateísmo. En su primer escrito, la tesis doctoral de 1841, titulado *La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro,* leemos en el prefacio: "Mientras le quede a la filosofía una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y conquistadora del mundo, no dejará de gritar a sus oponentes, junto con Epicuro: «No aquel que rechaza a los dioses de las multitudes es el impío, sino el que abraza la opinión que la multitud tiene de los dioses». La filosofía no hace un secreto de ello. La afirmación de Prometeo: «En verdad odio a todos los dioses», es su propia afirmación, su lema contra todos los dioses, celestiales y terrenales, que no reconocen la conciencia que tiene el hombre de ser la divinidad suprema. No tiene que haber ningún dios al nivel de ella. Y a los locos de atar que se regocijan por el aparente deterioro de la posición social de la filosofía, ésta vuelve a replicarles, como contestó Prometeo a Hermes, el mensajero de los dioses: «Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor es estar encadenado a una roca que al servicio de Zeus»" [29].

Esto lo escribió Marx antes de leer a Feuerbach, que, como hemos visto, adjudicaba a la conciencia humana los atributos infinitos de la divinidad; antes de elaborar su sistema que, como es sabido, es de una brutal impiedad. Marx estaba predispuesto desde su primera juventud para elaborar una filosofía enteramente antireligiosa. Y su pensamiento de que el hombre no puede aceptar a Dios porque sería en detrimento de su propia divinidad, aparece ya aquí. En rigor ésta era, en substancia, la crítica contra Dios de Feuerbach, que por entonces escribía: "La cuestión de la existencia o de la no existencia de Dios [. . .] es para mí la cuestión de la no existencia o de la existencia del hombre".

En uno de sus primeros escritos, en *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel,* aparecido en los *Anales Franco-Alemanes en 1844* [30], ya tiene Marx un pensamiento definitivo y acabado con respecto a la religión. Allí escribe: "El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre". Porque el hombre no se ha logrado, porque se halla malogrado y perdido; por ello inventa la ilusión

[29] Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la Religión,* Editorial Cartago, Buenos Aires, pág. 14.
[30] *La Sagrada Familia y otros escritos,* Grijalbo, Méjico, 1958, pág. 3.

religiosa. "Y la religión es, bien entendida, dice, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse". Y da como explicación de la religión el que la producen los hombres como "una conciencia del mundo invertida", porque ellos "son un mundo *invertido*". La religión "es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad".

"La miseria *religiosa,* escribe allí mismo, es por una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo".

Pocas páginas como ésta han sido escritas por el humanismo ateo. El hombre produce la religión cuando se halla en estado de miseria, como expresión de este estado y protesta contra él. Y esta miseria es fundamentalmente la miseria económica. En este mismo libro interpreta Marx, a base del materialismo histórico, la conversión religiosa de Fleur de Marie, un personaje de Eugenio Sué. Fleur de Marie es una mujer de mala vida que, por los consejos de un tal Rudolph, se arrepiente de sus bajezas, se convierte, entra en un convento, donde hace una vida ejemplar de penitencia, y muere. Marx después de exponer el caso, con detalle de circunstancias, termina con este comentario significativo: "El cristianismo sólo la consuela imaginativamente, o dicho más exactamente, su consolación cristiana es, cabalmente, la destrucción de su vida y de su naturaleza reales, su muerte"[31].

Para Marx, la religión no sólo es inútil sino que es mala, destructiva. Suprime el *esfuerzo creador del hombre.* Por ello, cuando Fleur de Marie se acusa de haber atribuido su conversión más a Rudolph que a Dios, comenta Marx: "Ya ha hecho presa en ella la hipocresía religiosa, que quita al *otro hombre* los méritos que ha contraído hacia ella, para atribuírselo a Dios, que ve todo lo que hay de humano en el hombre como algo ajeno a él, y todo lo no humano de él como su propio y verdadero patrimonio"[32]. La dialéctica, como si hubiera oposición entre Dios y el hombre,

[31] *La Sagrada Familia,* traducción del alemán por W. Roces, Editorial Grijalbo, Méjico, pág. 241.
[32] Ibídem, pág. 258.

está alimentando todo el pensamiento de Marx. Si Dios existe y es creador, el hombre no puede existir ni ser creador de su propia existencia. Porque lo que uno es y tiene, lo es y tiene a costa del otro. Pero como el hombre es y es creador de su propia historia, luego Dios ni es creador del hombre, ni existe. Cuando el hombre recurre a él, lo hace determinado por una debilidad, una pérdida de sí mismo que le hace transferir imaginativamente en un superhombre la deficiencia que falta en el hombre. La transferencia imaginativa no hace sino trabar el esfuerzo que el hombre debe emplear en su autocreación.

Pero hay más. En Marx, el proceso dialéctico supone no sólo una negación —en este caso la negación y supresión de Dios—, sino una superación, una síntesis —*aufhebung*— por la cual si es cierto que se suprime algo, también es cierto que se *conserva* algo. Cierto que debe ser suprimido un Dios fuera del hombre y trascendente a él, pero debe ser conservado un Dios en el hombre y en él inmanente. Marx tiene, a este respecto, un texto famoso, donde al mismo tiempo establece la relación de la creencia en Dios con la propiedad privada, y la de la supresión de la propiedad privada con la supresión de la creencia en Dios y, finalmente, del ateísmo superado que es la divinidad del hombre, con el comunismo superado que es el verdadero comunismo. Dice el texto: "El ateísmo es, en cuanto supresión de Dios, el devenir del humanismo teórico, como el comunismo es, en cuanto supresión de la propiedad privada, la reivindicación de la vida humana real como propia reivindicación que es el devenir del humanismo práctico; en otros términos, el ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada. Sólo suprimiendo esta mediación —presupuesto necesario— nace el humanismo que procede de sí mismo, el humanismo *positivo*" [33].

Es decir, que el ateísmo lo mismo que el comunismo, en lo que se refiere a la propiedad, no son una huida, una evasión, una mera supresión, sino más bien la verdadera afirmación del hombre. Si se suprime a Dios es para exaltar al hombre. Si se suprime la propiedad privada no es para negar y suprimir el desarrollo indus-

[33] *Oeuvres philosophiques*, VI, págs. 85-86, en Molitor, Ed. Costes, París, 1953; traducción española de Alianza Editorial, pág. 154.

trial que trajo la propiedad privada, sino para conservarlo y adjudicarlo a la comunidad.

Marx no se contenta, entonces, con un ateísmo *negativo,* en el plano teórico, ni con un comunismo *negativo,* en el plano práctico, sino que quiere aprovechar y conservar los valores positivos de la religión —su fe en la divinidad—, y de los valores positivos de la propiedad privada —su capacidad para desarrollar la producción industrial—, e incorporarles en su ateísmo positivo y militante y en su comunismo positivo. Quiere un humanismo positivo que importe fe en la divinidad del hombre y en el desarrollo productor del hombre comunista. Una humanidad atea, creadora de una civilización técnica.

De allí que Marx rechace toda *dependencia,* no sólo la de un hombre sobre otro hombre, sino la de un hombre respecto de Dios. En sus famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* escribe: "Un ser no se considera independiente sino cuando es su propio amo y no es su propio amo sino cuando debe a sí mismo su *existencia.* Un ser que vive por la gracia de otro se considera como un ser dependiente. Pero yo vivo por la gracia de otro cuando no le debo sólo el mantenimiento de mi vida sino que, además, es él *quien ha creado mi vida,* quien es *la fuente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente una tal razón fuera de ella si ella no es mi propia creación" [34].

Es claro que por mucho que se empeñe el hombre no logrará autoconvencerse *razonablemente* de que es su propio *autocreador.* Por ello, resulta hilarante el triunfo de Marx, cuando escribe: "Un rudo golpe ha sido llevado contra la *creación* por la *geognosía,* es decir, por la ciencia que ha representado la formación de la tierra como un fenómeno de generación espontánea. La generación espontánea es la única refutación práctica de la teoría de la creación" [35].

Marx, en definitiva, exalta la divinidad del hombre que con la historia humana ha logrado crear su propio ser y existir. Así escribe: "Para el hombre socialista *toda la llamada historia del mundo* no es sino la producción del hombre por el trabajo humano,

[34] *Economic and philosophic manuscripts of 1844,* pág. 112.

[35] Ibídem. La traducción de Alianza Editorial incluye la expresión latina "*generatio aequivoca*" en vez de "generación espontánea"; el sentido del texto es idéntico en ambas versiones.

no es sino el hacerse de la naturaleza del hombre, y en ello tiene la prueba visible e irrefutable del propio *nacimiento* debido a sí mismo, del proceso de su propio hacerse. Desde que la real existencia del hombre y de la naturaleza se ha hecho práctica, sensible y perceptible —desde que el hombre se ha hecho para el hombre como un ser de la naturaleza, y la naturaleza se ha hecho para el hombre como un ser del hombre— la cuestión de un ser *ajeno*, de un ser que está por encima de la naturaleza y del hombre —una cuestión que implica el admitir el carácter no esencial de la naturaleza y del hombre— se ha hecho imposible en la práctica" [36]. Al negar a Dios, se busca exaltar al hombre. Marx lo afirmará más rotundamente, si cabe, cuando escribe: "La crítica de la religión quita todas las ilusiones del hombre para que piense, actúe, forme su realidad como un hombre que ha llegado a ser razonable, para que se mueva alrededor de sí mismo y por consiguiente alrededor de su verdadero sol. La religión no es sino el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre, mientras éste no se mueve alrededor de sí mismo" [37]. Marx escribirá también: "La crítica de la religión termina en esta doctrina de que el hombre es, para el hombre, el ser supremo" [38].

No es la simple dignidad del hombre la que reclama el ateísmo, sino la dignidad *divina* del hombre. Marx escribirá: "La religión de los trabajadores es atea porque busca restaurar la divinidad del hombre" [39]. El comunismo ateo de Marx se impone como imperativo categórico en nombre de la *divinidad* del hombre.

El ateísmo de Marx, que es común a Engels, ha de pasar totalmente al comunismo. Lenin en su "Nota sobre el significado del materialismo militante" [40], a propósito de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo,* dice que ella "debe ser un órgano de prensa del ateísmo combativo", que debe "llevar a cabo una propaganda y una lucha ateísta infatigables". "Es necesario, añade, prestar atención a toda la literatura que, sobre el particular, aparezca en todos

[36] Ibídem, pág. 113.

[37] *Contribution a la critique de la Philosophie du Droit, Oeuvres Philosophiques,* Molitor, I, pág. 85.

[38] Ibídem, pág. 97.

[39] *Lettre a Herdmann,* citado por H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée.*

[40] V. I. Lenin, *Marx y Engels y el marxismo,* Edic. de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1943, pág. 511.

los idiomas, traduciéndola o, por lo menos, relatando el contenido de todo lo valioso que se publique al respecto".

Después de lamentar que no se haya puesto en práctica el consejo de Engels "a los dirigentes del proletariado moderno de traducir, para la difusión en masa, entre el pueblo, la literatura atea militante de fines del siglo XVIII", insiste en que "es necesario dar a dichas masas el más variado material de propaganda atea, relacionarlas con los hechos de las más variadas ramas de la vida, abordarles de una y otra manera a fin de interesarles, de sacudirles, a fin de despertarles del letargo religioso, empleando para ello los más distintos procedimientos, etc.".

El ateísmo en la Rusia Soviética. Sin embargo, a pesar de lo recio de la campaña ateística en el comunismo, ésta no suele tomar el aspecto de ataque directo al culto, sino sólo indirecto. "Los comunistas no quieren hacer mártires, sino que quieren perseguir como delincuentes a sus víctimas. Por otra parte, se cuidan bien de adoptar procedimientos en esta materia que puedan producir resultados contraproducentes. Siguen cuidadosamente las advertencias de Marx en la praxis revolucionaria y, si por una parte queda relegada al segundo plano la lucha religiosa directa que ataca ceremonias religiosas, el culto y las personas, por otra se busca la participación activa aun de los católicos en la construcción del socialismo y en la eliminación de la fe y de las supervivencias del sentimiento religioso de las conciencias de las masas. Se busca la participación de los cristianos en la construcción del comunismo ruso, como si éste fuera el demiurgo de un universo que crea y transforma en el interior de un cuadro trazado por las «leyes objetivas» de la ciencia..." [41].

A pesar de esto, los métodos empleados fueron de una violencia extrema en los primeros años del comunismo. Detenciones, fusilamientos, deportaciones en masa de cristianos, sacerdotes, obispos, señalan la primera fase de la persecución que se prolonga hasta casi 1923. Ella acaba con la liberación del Patriarca Tikhon en junio de 1923 y con la confesión del Comité Central de los Sindicatos de que no se liquida la religión por vía administrativa

[41] Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique*, Editions du Seuil, París, 1955, pág. 352.

ni por coerción porque hay todavía espíritu religioso en los obreros [42].

La campaña del ateísmo se hace desde entonces sobre todo por el impreso, explicando que el comunismo no suprime la libertad de conciencia, pero que quiere liberar a los hombres por la ciencia y la escuela, que el cristianismo tiene un origen humano, que sus dogmas se oponen a la ciencia, que su doctrina de salud es una ilusión y que sus sacramentos son magia negra. El periódico *El Sin Dios*, cuyo primer número aparece el 21 de diciembre de 1922, desarrolla los temas de la religión, opio del pueblo, y de la ciencia, liberadora de las conciencias. Al mismo tiempo se organiza un carnaval antirreligioso en los días que corresponden a las grandes fiestas religiosas, Navidad, Pascua, mientras las declaraciones de Lunacărskij, Comisario en Instrucción Pública, se esfuerzan por hacer entrar en los espíritus las tres ideas básicas: a) bajo todas sus formas, la religión es la enemiga de los trabajadores; b) las ciencias naturales explican todo y no dejan ningún sitio a la religión; c) la fe religiosa es una deslealtad hacia la Unión Soviética [43].

Hacia 1930 se pone en práctica la recomendación de Engels, recordada por Lenin, y se reeditan, con gran profusión popular, los ataques a la religión que inventan la *Enciclopedia* o el *Diccionario* de Bayle. Se reeditan también los ataques de Hobbes, La Mettrie, Holbach, Diderot y los de Feuerbach. En su discurso de apertura de la Universidad Antirreligiosa del Rayón de Rogozsko-Simonoskij en Moscú, el 1 de diciembre de 1928, E. Jaroslavskij recuerda que los *sin Dios* deben mostrar cómo la religión y la ciencia se oponen; pero en lugar de probarlo se limita al testimonio de Voltaire y Darwin [44].

La última fase de lucha, la más violenta, entre el poder soviético y la Iglesia Ortodoxa en 1937 y 1938, que tiene lugar en el período del gran proceso, demostrará las profundas raíces que tenía en el país el cristianismo. Desde 1941 a nuestros días se llega a un *modus vivendi* entre la Iglesia Ortodoxa y el Estado Soviético [45].

[42] Ibídem, pág. 337.
[43] Ibídem, pág. 339.
[44] Ibídem, pág. 340.
[45] Ibídem, pág. 343.

El estudio de la persecución contra la religión y en especial contra la Iglesia Católica en los países comunistas, exigiría un estudio especial. Puede decirse en general que la persecución adopta en todas partes el mismo método de destruir la religión por dentro aplicándole la dialéctica materialista... sobre la base de técnicas muy refinadas [46].

Crítica del marxismo en lo referente a la alienación religiosa

El marxismo se equivoca también en calificar de alienación la profesión religiosa del hombre. Según él, Dios debe ser suprimido y abolido para afirmar luego la divinidad del hombre. No basta un ateísmo negativo; es necesario un ateísmo positivo. Dios debe ser destruido para que el hombre pueda constituirse en Dios. Por el contrario, la verdad está precisamente en todo lo opuesto a lo que afirma el marxismo. La recta ciencia y el culto de Dios, lejos de perder al hombre, son una dimensión constitutiva de su actividad, y por ende de su salud.

Señalábamos anteriormente que el hombre no es fundamentalmente un ser activo, sino un ser contemplativo. Trabaja, es cierto; pero trabaja para vivir, vive para sentir, y siente para contemplar. Su facultad más excelente es el entendimiento, que abre su ser a la contemplación. A la contemplación del universo, en primer lugar, luego a la contemplación de la Causa del Universo. El hombre se encuentra frente a una realidad, que él no fabrica, sino que le es presentada y que debe observar prolijamente para descubrir su estructura y las leyes que la rigen. En la observación del universo, el hombre advierte cómo en él todo es movimiento. Movimiento local de las esferas del cielo que se trasladan en los espacios; movimiento cuantitativo de los seres vivos que nacen, crecen y mueren; movimiento cualitativo de los seres que cambian en sus apariencias; movimiento de la misma substancia de los seres puesto que unos perecen para que otros se generen y nazcan. En este movimiento universal, unos seres obran sobre otros, de suerte

[46] Ver Albert Galter, *Le communisme et l'Eglise Catholique,* Editions Fleurus, París, 1956, y F. Dufay, M. E. P., *En Chine L'Etoile contre la Croix,* Nazareth-Press, Hong-Kong.

que unos son causa y a la vez causados, aunque bajo diverso aspecto. Los seres son pasivos y activos. También advierte el hombre cómo las perfecciones se escalonan por grados de mayor perfección aunque siempre en una unidad de perfecciones que hacen del universo una totalidad ordenada.

De este carácter del universo —en movimiento, causas causadas, contingente, perfecciones escalonadas, estructura ordenada— la inteligencia, valiéndose de los primeros principios del ser y del entender, concluye que ha de tener como causa un Primer Motor inmóvil, una Primera Causa incausada, un Ser Necesario, una Perfección Omniperfecta, una Inteligencia Ordenadora.

De la contemplación del universo la razón humana pasa a la contemplación de Dios [47]. Las cosas mismas le llevan a Dios. Por ello, San Pablo podía escribir a los paganos de Roma que "lo invisible de Dios se hace visible al entendimiento por las cosas creadas" [48]. "El conocimiento de Dios es, en cierto modo, natural" [49].

Si Dios es el Ser Subsistente, Omniperfecto, Inteligencia Infinita, Creador y Gobernador de toda la creación, el hombre, aunque criatura nobilísima, tiene una dependencia de Dios, como ser creado y gobernado, que necesita de Dios, y que sólo por El puede ser beatificado. Es claro que esta dependencia, lejos de dañarle, constituye su salud y felicidad. El ser participado encuentra su complemento y totalidad en el Ser Imparticipado, la creatura en su Creador, el ser finito en el Ser Infinito.

Y el hombre debe proclamar esta dependencia esencial. Para ello tiene inteligencia y voluntad libre, con los que reconoce públicamente su total sumisión y reverencia a su Creador. En esto precisamente consiste la religión. Por ello, el hombre es un ser religioso. La religión es una consecuencia natural del hecho de la existencia de Dios Creador y de la creatura inteligente. Por ello, Santo Tomás enseña que "sea que se derive de la asidua consideración, de la reiterada elección de lo que negligentemente servimos o de la religación, la religión importa propiamente un orden a Dios. A El, en efecto, es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indefectible; a El, como a fin último, debe tender sin interrupción nuestra elección y, después de haberle

[47] Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 2, a. 3.
[48] *Rom.,* I, 18-20.
[49] Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 2, a. 1, ad 1.

rechazado pecando, le debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe." [50]

La religión de tal suerte está enclavada en el hombre que la historia atestigua su existencia como un hecho universal de todos los pueblos. El estudio comparativo de las religiones enseña que no hay pueblo ateo o sin religión, vale decir sin el culto de un Dios personal. Y cuanto más primitivo es un pueblo o una cultura, tanto más pura su religión en un Dios personal. Las formas inferiores de la religión no son primitivas, sino adventicias. De donde es legítimo concluir que el monoteísmo primitivo se funda en la naturaleza humana y en la revelación primitiva [51]. Su origen es racional y no sentimental. El hombre está hecho para Dios.

[50] Santo Tomás, *Suma Teológica,* 2-2, q. 81, a. 1.

[51] Tacchi Venturi, *Historia de las Religiones,* traducida bajo la dirección de Félix García, O. S. A., Gili, Barcelona, 1947; *Histoire des religions,* publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, Bloud et Gay, París, 1953; R. P. A. Lemonnyer, O. P., *La Révélation Primitive,* Victor Lecoffre, París, 1914.

CAPÍTULO VI

CRITICA DE LA ECONOMIA DIALECTICA DE MARX

Marx llega a la conclusión en sus escritos juveniles de que el hombre con su trabajo es fundamentalmente un productor de bienes, y que, a través de esta producción, se produce y crea también a sí mismo. Sin embargo, se ve obligado a reconocer que hay una falla en la sociedad actual que impide el normal funcionamiento de esta producción y, a través de ella, de la consiguiente reapropiación del hombre. El hombre se hallaría en un estado de frustración, de alienación. Precisamente, en su condición de productor se hallaría frustrado y se vería forzado a alienar su trabajo, a trabajar por cuenta de otro y bajo su sujeción, por lo que su trabajo se le haría una cosa ajena, y con ello se le harían también ajenos el producto de su trabajo, la naturaleza y los otros hombres.

De esta frustración fundamental va a nacer un estado jurídico, político, filosófico y religioso que ha de mantener al hombre sumido en su frustración desgraciada. La infraestructura económica ha de determinar las otras superestructuras. De aquí la importancia que se le ha de asignar al estudio de la economía. Marx le ha de dedicar dos estudios: *La Contribución a la Crítica de la Economía Política,* de 1859, que es un libro relativamente pequeño e incompleto, en el que apenas se tocan algunas cuestiones referentes a la mercancía y a la moneda, y su gran obra, *El Capital,* que merece un estudio detenido.

El Capital no da impresión de una obra homogénea y terminada. Consta de un primer libro que apareció en 1867, por iniciativa del mismo Marx. Este primer libro resulta perfectamente coherente. En él se estudia cómo la mercancía se hace dinero,

cómo el dinero se transforma en capital mediante la plusvalía absoluta y relativa y cómo, por consiguiente, se cumple el proceso de la anulación del capital. El segundo libro lo publica Federico Engels en 1885. Dos años hacía que Marx había bajado a la tumba. En el prólogo reconoce Engels la gran dificultad que encontró para hacer de la obra un todo coherente y acabado. En este segundo libro trata Marx del proceso de circulación del capital. El tercer libro apareció publicado también por Engels en 1894. Su falta de coherencia se hace aún más sensible que en el segundo. En él trata Marx del proceso de producción capitalista en su conjunto. Allí se formula la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia que, como es sabido, es en opinión del marxismo la ley de muerte del capitalismo. Se puede considerar como el libro cuarto de *El Capital* a los estudios históricos que preparó el mismo Marx y que publicó Karl Kautsky de 1905 a 1910, bajo el título de *Teoría de la Plusvalía.*

Sentido de El Capital, *de Marx*

El Capital, de Marx, no es puramente una obra de técnica económica como lo es la de A. Smith y de David Ricardo. Es una obra filosófico-económica que supone una concepción del hombre y de la historia. Para Marx, toda la historia hasta aquí cumplida es una historia de la explotación del hombre por el hombre que alcanza su punto culminante en el capitalismo. Pero, por el proceso dialéctico, el capitalismo al llevar al extremo el proceso de explotación con la acumulación de un capital cada vez mayor, determina, por otro lado, la unión en la lucha de la clase explotada —los proletarios— que ha de enterrar definitivamente a los propios explotadores.

Este es el sentido de *El Capital* de Marx. Hacer ver que, debajo de las apariencias con que los economistas presentan el capitalismo, mostrándolo como un proceso armónico exigido por las leyes naturales de la producción de las riquezas, se oculta una profunda contradicción que, por una dinámica interna, exige la erección de una economía comunista. Bajo las leyes armoniosas de la economía burguesa se oculta la explotación de los proletarios por los capitalistas. Al hipostasiar la mercancía, critica Marx, y al hacer de ella la realidad de la ciencia económica, los economistas

no alcanzan a descubrir lo esencial que es la explotación del proletariado por el burgués y menos a comprender cómo en esa lucha se está gestando la derrota del burgués y el triunfo del proletariado, con el advenimiento de la nueva sociedad comunista.

Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos sobre la Dialéctica* ha destacado este carácter filosófico, advirtiendo que no se puede comprender profundamente *El Capital* sin un conocimiento serio de *La Lógica* de Hegel.

El mismo Marx, en carta a Engels[1], aclara suficientemente la naturaleza de su libro, cuando escribe:

"En cuanto al libro mismo, convendría establecer una distinción entre los desarrollos positivos que da el autor y las conclusiones tendenciosas que saca. Los primeros, la situación económica efectiva siendo tratada según un método materialista... enriquecen directamente la ciencia. Ejemplo: 1. el desarrollo del dinero; 2. el desarrollo «material» de la cooperación, de la división del trabajo, del maquinismo así como de las combinaciones y de las relaciones sociales correspondientes".

"En cuanto a la *tendencia* del autor, convendría de nuevo distinguir. Cuando demuestra que la sociedad actual, considerada desde el punto de vista económico, está preñada de una forma superior nueva, no hace sino demostrar desde el punto de vista social el proceso de la evolución que Darwin ha demostrado en la historia natural. La teoría liberal del progreso... implica esto, y el autor tiene el mérito de mostrar un progreso escondido, allí donde las condiciones económicas modernas están acompañadas de las consecuencias inmediatas más horribles. Por esta concepción crítica, el autor ha puesto, *a pesar* de él, fin a todo socialismo de oficio, es decir, a toda utopía".

El Capital es entonces un libro filosófico, en el que Marx, estudiando con método dialéctico la economía de los economistas liberales, sobre todo de Adam Smith y David Ricardo, descubre las leyes profundas que rigen el dinamismo de esa economía, leyes que exigen la muerte del capitalismo y su sustitución por el comunismo.

Si Marx acierta en su empresa, habrá justificado la base objetiva sobre la que pueda operar la acción revolucionaria y con-

[1] Carta nº 948 en *Correspondance K. Marx - Fr. Engels*, t. IX, páginas 267-269, Ed. Costes, París, 1934.

sumar la destrucción de la sociedad burguesa y la erección de la ciudad comunista.

Nosotros demostraremos que la alternativa de Marx no se impone necesariamente. Cierto es que el sistema económico de los economistas liberales burgueses es injusto. Pero esta injusticia no es inherente al sistema en cuanto defiende la propiedad y el capital privado, sino en cuanto no sujeta dicha propiedad y dicho capital a las leyes de la justicia, la cual exige que el capital y el trabajo se ajusten a una armónica distribución de deberes y de derechos dentro de la promoción del bien común nacional. Es posible, por tanto, la reforma de la economía liberal y su transformación en una economía humana si, sin tocar la propiedad y el capital privado, se organiza su funcionamiento en forma tal que todos los que contribuyen a la creación de riquezas tengan parte en su distribución y repartición en la medida en que han contribuido a crearla. El capitalismo liberal es malo, no porque movilice el capital, sino porque lo moviliza *con libertad absoluta,* por encima de los justos derechos del trabajo; si se puede lograr una organización basada en la justicia, ese sistema económico puede cooperar saludablemente al bienestar social. El comunismo, en cambio, al negar un derecho, como el de propiedad privada que se funda en la humana naturaleza, de entrada, organiza al hombre económicamente *contra naturam* y hace imposible un ordenamiento humano de la economía. Si el capitalismo liberal es injusto por un funcionamiento ajeno y *extrínseco* a la naturaleza del capital privado, el comunismo es injusto por una injusticia radical que le es intrínseca. Al suprimir la propiedad y el capital privado, el comunismo suprime la ganancia, que es el gran estímulo del trabajo, y, por lo mismo, erige el trabajo forzado en norma de la organización económica. Una economía colectiva es necesariamente una economía de trabajo forzado.

Ahora corresponde que expongamos las tesis fundamentales de *El Capital* de Marx y señalemos los puntos vulnerables de estas tesis, desde una sana consideración de las cosas.

El trabajo, sustancia del valor de cambio, en Marx

El problema de la esencia del valor de cambio es la primera y fundamental premisa en toda la concepción económica de Marx. Hasta podría decirse que es la única. Porque todas las otras premisas se derivan de ella como lógica consecuencia.

Para destacar la naturaleza del valor del cambio —la mercancía—, Marx comienza por advertir que en el capitalismo toda riqueza es mercancía: "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un «inmenso arsenal de mercancías» y la mercancía como su *forma elemental.* Por eso nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía"[2].

Marx se enfrenta con "la mercancía" y quiere descubrir en qué está el secreto que ella oculta y que la hace un verdadero fetiche. Comienza por reconocer que la mercancía es "una cosa apta para satisfacer necesidades humanas de cualquier clase que ellas sean"[3], aunque va a terminar por afirmar que lo que la constituye tal no es precisamente esta utilidad que la hace satisfacer estas necesidades.

"La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso.* Pero esta utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades naturales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien, es, por tanto, la *naturalidad de la mercancía misma,* el hierro, el trigo, el diamante, etc. Y este carácter de la mercancía no depende de que la apropiación de sus cualidades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo"[4].

Marx va a destacar ahora el *valor de cambio,* tratando de asignarle caracteres opuestos y aún incompatibles. Las mercancías, en cuanto valor de cambio, deben poder reducirse a un tercer término, que no es de suyo ni el uno ni el otro[5]. Un ejemplo geométrico, dice Marx, nos aclarará ésto. "Para determinar y comparar el área de dos polígonos hay que convertirlos previamente en triángulos. Luego, los triángulos se reducen, a su vez, a una

[2] *El Capital,* versión castellana de Editorial Cartago, vol. I, pág. 33.
[3] Ibídem.
[4] Ibídem.
[5] Ibídem, pág. 34.

expresión completamente distinta de su figura visible: la mitad del producto de su base por su altura. Exactamente lo mismo ocurre con los valores de cambio de las mercaderías: hay que reducirlos necesariamente a un *algo común* respecto al cual representan un más o un menos"[6].

Marx se esfuerza en determinar *que es esto común*. Y discurre dialécticamente: "Este algo común no puede consistir en una propiedad geométrica, física o química, ni en ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Las propiedades materiales de las cosas sólo interesan cuando las consideramos como objetos útiles, es decir, como valores de uso. Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos... Como valores de uso, las mercancías representan, ante todo, cualidades distintas; como valores de cambio, sólo se distinguen por la cantidad: no encierran, por tanto, ni un átomo de valor de uso"[7].

Y Marx concluye: "Ahora bien, si prescindimos del valor de uso de las mercancías, éstas sólo conservan una cualidad: la de ser producto del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto. Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten en tal valor de uso. Dejarán de ser una mesa, una casa, una madeja de hilo u objeto útil cualquiera. Todas sus propiedades materiales se habrán evaporado. Dejarán también de ser productos del trabajo del ebanista, del cantero, del tejedor o de otro trabajo productivo cualquiera. Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparecerá el carácter útil de los trabajos que representan y desaparecerán también, por tanto, las diversas formas concretas de estos trabajos, que dejarán de distinguirse unos de otros para reducirse todos ellos al mismo trabajo humano abstracto, trabajo humano puro y simple"[8].

Marx se pregunta: "¿Cuál es el residuo de los productos así considerados?" Y contesta: "Es la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee. Estos objetos sólo nos dicen que en

[6] Ibídem, pág. 34.
[7] Ibídem, pág. 35.
[8] Ibídem.

su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancía".

El valor de cambio constituido por la cantidad de trabajo

Marx se formula una objeción: "Se dirá, dice, que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo invertida en su producción, las mercancías encerrarán tanto más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce o, lo que es lo mismo, cuanto más tiempo tarde en producirlas". Y contesta: "Pero no; el trabajo que forma la sustancia de los valores es trabajo humano igual, inversión de la misma fuerza humana de trabajo. Es como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, representase para estos efectos una inmensa fuerza de trabajo, no obstante ser la suma de un sinnúmero de fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es una fuerza humana de trabajo equivalente a las demás, siempre y cuando que presente el carácter de una fuerza media de trabajo social y dé, además, el rendimiento que a esa fuerza media de trabajo social corresponde; o lo que es lo mismo, siempre y cuando que para producir una mercancía no consuma más que el tiempo de trabajo que representa la media necesaria, o sea *el tiempo de trabajo socialmente necesario*... Por consiguiente, lo que determina *la magnitud de valor* de un objeto no es más que *la cantidad de trabajo socialmente necesario* o sea *el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción*..." "Consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades *de tiempo de trabajo cristalizado*"[9].

Crítica de la teoría del valor de Marx

Comencemos por advertir que la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* es perfectamente legítima. Como lo advierte el

[9] Ibídem, pág. 36.

mismo Marx en las primeras líneas de su *Contribución a la crítica de la Economía Política,* dicha distinción viene de Aristóteles, quien en el primer libro de *La Política,* al comienzo, escribe: "De cualquier cosa hay un doble uso: ambos queridos en sí mismos, aunque no igualmente queridos en sí mismos en uno y otro caso: el uno propio de la cosa, p. ej.: de la sandalia hay el calzado y la conmutación: ambos usos de la sandalia; porque cambiando con aquel que tiene necesidad de la sandalia en cambio de dinero o de alimento, se usa de la sandalia en cuanto es sandalia, pero no en cuanto a su uso propio, pues no se ha hecho para cambiar; del mismo modo corresponde decir de todas las cosas poseídas".

Pero una cosa es distinción y otra muy distinta *separación* e *incompatibilidad* como intenta demostrar Marx. La mercancía tiene valor de mercancía o de cambio precisamente porque es capaz de satisfacer necesidades. No se puede abstraer *esta capacidad de satisfacer necesidades* de una mercancía, porque sin ella, no sirve para nada y nadie la quiere y nadie, en consecuencia, la va a aceptar como mercancía. Esto está implícito en el mismo concepto de valor de cambio que explica Aristóteles en el lugar citado.

Es tan claro este asunto que el mismo Marx, contradiciendo todo este rigor demostrativo en que intenta fundarse, sostiene que "los valores de uso forman *el contenido material de la riqueza,* cualquiera sea la *forma social* de ésta" [10]. Y allí mismo prosigue: "En las sociedades que tenemos que examinar, ellas son al mismo tiempo los sostenes materiales del valor de cambio" [11].

La contradicción va a aparecer más clara si cabe en el falseamiento de los textos de Aristóteles que hace Marx en *El Capital* [12]. Dice allí textualmente: "Estas dos últimas características de *la forma equivalencial* se nos presentarán todavía con mayor claridad si nos remontamos al gran pensador que primero analizó *la forma de valor,* como otras tantas formas del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a *Aristóteles*".

Y prosigue más adelante: "Aristóteles advierte, además, que la *relación* de valor en que esta *expresión de valor* se contiene es, a su vez, una relación condicionada, pues la casa se equipara cualitativamente a los cojines, y *si no mediase alguna igualdad*

[10] Ibídem, pág. 34.
[11] Ibídem, pág. 34.
[12] Ibídem, pág. 52.

sustancial, estos objetos corporalmente distintos no podrían relacionarse entre sí como magnitudes conmensurables". "El cambio —dice Aristóteles— no podría existir sin la *igualdad,* ni ésta sin la *conmensurabilidad*" ("οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας"). Mas al llegar aquí, se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor. "Pero *en rigor* —añade— *es imposible* ("τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον") que objetos tan distintos sean conmensurables", es decir, *cualitativamente iguales.* Esta equiparación tiene que ser necesariamente algo ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas, y por tanto un simple "recurso para salir del paso ante las necesidades de la práctica" [13].

"El propio Aristóteles nos dice, pues, en qué tropieza al llevar adelante su análisis: tropieza en la carencia de un *concepto de valor.* ¿Dónde está *lo igual,* la sustancia común que *representa* la casa respecto a los cojines, en la expresión de valor de éstos? Semejante sustancia «no puede existir, en rigor», dice Aristóteles. ¿Por qué? La casa representa respecto a los cojines un algo igual en la medida en que *representa* aquello que hay realmente de *igual* en ambos objetos, a saber: *trabajo humano*".

"Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma de valor, el hecho de que en la forma de valores de las mercancías, todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes,* porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía por tanto *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo.* El secreto de la expresión de valor, *la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos* en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano, en general sólo podría ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como *proveedores de mercancías.* Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el *haber descubierto en la expresión de valor* de las mercancías *una relación de igualdad.* Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo

[13] Ibídem, pág. 52.

lo que le impidió desentrañar en qué consistía "en rigor" *esta relación de igualdad"* [14].

Aristóteles mal traducido e interpretado. Pero Marx interpreta y traduce mal a Aristóteles. En efecto, el texto original, tomado de la edición de Bekker [15], dice textualmente:

Τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἱκανῶς.

¿Cuál es la traducción exacta de este texto aristotélico? Santo Tomás [16] y Silvester Maurus [17] lo entendieron así:

"Es imposible medir cosas tan diferentes de acuerdo a la verdad, esto es, de acuerdo a la propiedad de las mismas cosas; *pero por comparación a la necesidad que de ellas tienen los hombres, pueden medirse suficientemente"*. La necesidad que de ella se tiene es lo mismo que la *utilidad* que reportan o la demanda que significan. Por eso, con esta traducción tradicional coincide Ross [18]: "Now in truth it is imposible that things differing so much should become comensurate, *but with reference to demand they may become so sufficiently"*.

En esta interpretación del pensamiento aristotélico, la medida común que mide las cosas que se cambian lo constituye la necesidad, indigencia, demanda o utilidad que ellas reportan.

Con respecto a la utilidad, se logra esto de modo suficiente. Como se ve, todo gira con respecto a la traducción e interpretación exacta del πρὸς δε τὴν χρείαν.

Marx traduce: "aunque la afirmación de la igualdad no puede ser sino contraria a la naturaleza de las cosas; *se recurre a ella sólo por necesidad práctica,* also nur Not be helf für das praktische Bedurfnis". Con la traducción de Marx concuerdan Jean Voilquin [19] y J. Tricot [20]. Este último traduce: "Si donc, en toute rigueur, il n'est pas possible de rendre les choses par trop differentes commensurables entre elles, du moins, pour nos besoins courants,

[14] Ibídem, pág. 52.
[15] W. de Gruyter y Cía., Berlín, 1961, vol. II, pág. 1133.
[16] *In X Libros Ethicorum Aristotelis expositio,* Turín, 1934, nº 989.
[17] *Aristotelis opera Omnia,* t. II, pág. 132, Lethielleux, París, 1886.
[18] *The works of Aristotle,* vol. IX, Oxford, 1931.
[19] *Classiques Garnier,* París, 1950.
[20] J. Vrin, París, 1959.

peut-on y parvenir d'une façon suffisante". Gauthier, O.P.[21] también traduce algo ambiguamente de la siguiente manera: "A la verité, il est impossible de rendre commensurables des choses aussi différentes; mais on peut le faire convenablement si l'on a égard au besoin".

Que esta traducción e interpretación no corresponda y que, en cambio, se deba entender como lo interpretó Santo Tomás, lo demuestra el mismo texto de Aristóteles, quien, en unas líneas anteriores al párrafo en cuestión, dice textualmente:

Δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. Τοῦτο δέ ἐστι τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ πάντα συνέχει (εἰ γὰρ μηθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοιως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτή): οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονεν κατὰ συνθήκην.

"Conviene que todos los bienes sean medidos por una única medida, como se dijo más arriba. Esto que mide de verdad es la necesidad (o demanda o utilidad) que contiene todas las cosas... la moneda ha llegado a ser por convención un sustituto de la necesidad o demanda o utilidad". La traducción de Tricot dice: "Il est donc indispensable que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon, comme nous l'avons dit plus haut. Et cet étalon n'est autre en réalité, que le besoin... mais la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin..."[22].

Gauthier O. P. traduce: "Ainsi donc, il faut que tous les produits puissent être mesurés par une seule unité, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or, cette commune mesure, c'est en fait le besoin... Mais par convention la monnaie est devenue le substitut du besoin...".

Marx, en lugar de la utilidad, o demanda, o necesidad se empeña en hacer del trabajo —el trabajo social medio— la sustancia misma del valor de las mercancías. Decimos utilidad, o demanda o necesidad. Porque hay una equivalencia real en el presente caso entre todos los términos. Las cosas tienen utilidad en la medida en que responden a necesidades y en esa misma medida son demandadas. La utilidad depende no sólo de la urgencia de la nece-

[21] *L'Ethique à Nicomaque,* Publications Universitaires de Louvain, 1959, t. I, pág. 138.

[22] Paul Dominique Dognin, *Aristote, Saint Thomas et Karl Marx,* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, octubre 1958, página 731.

sidad que venga a llenar, sino del grado de rareza o abundancia en que se encuentra para satisfacerla.

Si la utilidad constituye tanto el valor de uso como el valor de cambio, entonces —se podrá argumentar— ¿ambos valores coinciden? No, precisamente. Porque el valor de uso responde a una utilidad *inmediata* y el de cambio, a una *mediata*. Pero ambos tienen valor por su utilidad, que será inmediata en un caso, y mediata en el otro. Que la utilidad constituye el valor de las mercancías vese obligado a admitirlo el mismo Marx, cuando en repetidas ocasiones enseña que él constituye el fundamento de su valor. Y así, al comienzo de *El Capital*, escribe: "En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, los valores de uso son, además, el soporte material del *valor de cambio*"[23].

El trabajo no constituye el valor de las mercancías

El trabajo no constituye el valor de las mercancías. Eugen Böhm-Bawerk[24] fue el primero que, en su conocida obra *Capital e interés*, en 1884, atinó a refutar la teoría del trabajo-valor de Marx. No vemos en qué se funda Yves Calvez[25] para afirmar que no considera eficaz esa crítica, que comienza a ser abandonada en nuestros días. Cierto que la teoría económica de Böhm-Bawerk es individualista y que por lo mismo no logra dar cuenta de la verdadera realidad económica, como veremos más adelante, pero en este punto preciso del valor-utilidad contra el valor-trabajo tiene plena razón.

Böhm-Bawerk cita cinco clases de bienes que dentro del mundo económico se hallan, empíricamente, en contradicción con el principio del trabajo.

1) Quedan al margen del principio de trabajo todos los "bienes raros" que por un obstáculo jurídico o de hecho no pueden reproducirse o, al menos, no pueden reproducirse en cantidades ilimitadas. Ricardo cita, a título de ejemplo, las estatuas y las

[23] Editorial Cartago, pág. 34.

[24] Edición especial del Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1947.

[25] *La pensée de Karl Marx*, Aux Editions du Seuil, París, 1956, página 544.

pinturas, los libros y las maderas antiguas, los vinos de calidad y añade a esta lista la observación de que estos bienes "representan solamente una parte muy pequeña de la cantidad de bienes que diariamente se cambian en el mercado". Pero, si tenemos en cuenta que en esta misma categoría entra toda la tierra y, además, los numerosos bienes cuya producción se halla protegida por una patente de invención, por los derechos de autor, el régimen del secreto industrial, comprenderemos que este primer grupo de casos "excepcionales" es bastante considerable.

2) Otra excepción la forman los bienes que son fruto del trabajo calificado. Aunque en el producto diario de la labor de un escultor, de un artista pintor, de un constructor de violines, un constructor de maquinarias, etc., no se materialice ya más trabajo que en el producto diario de la labor de un artesano corriente o de un obrero fabril, nos encontramos con que aquellos productos tienen mayor valor de cambio que éstos, siendo, a veces, la diferencia muy considerable.

3) Es relativamente frecuente, advierte Böhm-Bawerk, que el producto de tres jornadas de trabajo de una costurera en blanco no alcance siquiera el valor de dos jornadas de trabajo de una obrera fabril.

4) Es un fenómeno generalmente reconocido y que se presenta con carácter amplísimo el que, incluso tratándose de aquellos bienes cuyo valor de cambio se armoniza a grandes rasgos y en general con la ley del trabajo de costo, esta armonía no se revela, sin embargo, en todo movimiento, sino que, lejos de ello, por virtud de las oscilaciones de la oferta y de la demanda, el valor de cambio se desplaza muchas veces por encima o por debajo de aquel nivel que correspondería a la cantidad de trabajo materializada en los bienes. Este sólo marca el punto de gravitación, pero no el punto de valor de cambio.

5) Finalmente, observamos que, aun prescindiendo de estas oscilaciones momentáneas del valor de cambio de los bienes, que lo desvían del nivel trazado por la cantidad de trabajo materializado en ellos de un modo *constante* y bastante considerable, de dos bienes cuya producción cuesta exactamente la misma cantidad de trabajo social medio, alcanza un valor de cambio mayor aquel que requiere, para ser producido, un anticipo mayor de trabajo "anterior".

Y la conclusión a que llega Böhm-Bawerk parece estar dentro

de lo justo. El coste de trabajo constituye un factor que ejerce considerable influencia sobre el valor de cambio de muchos bienes; pero no, ni mucho menos, como la causa definitiva y concluyente común a todos los fenómenos del valor, sino simplemente como una causa intermedia de orden particular.

Es particularmente decisivo el argumento que formula Böhm-Bawerk cuando señala la contradicción entre esta teoría del valor de Marx, que lo hace depender de la cantidad de trabajo, y la doctrina del mismo Marx desarrollada en el libro II de *El Capital*. Si fuera cierto que la cantidad de trabajo constituye una cosa de mayor valor, cuanto mayor fuera el trabajo (capital variable) en la composición orgánica de un capital, mayor debiera ser la ganancia, ya que ésta proviene en definitiva de la plusvalía o supertrabajo; y, por el contrario, cuando menor el trabajo (capital variable) y mayor los otros elementos del capital (capital constante), menor debiera ser la ganancia. Ahora bien, como el mismo Marx lo reconoce en su libro III, gracias a la acción de la competencia, las cuotas de ganancias de los capitales, cualquiera que su composición orgánica sea, se nivelan y tienen necesariamente que nivelarse sobre la base de una cuota igual de ganancia media. Y reconoce, asimismo, expresamente, que una cuota igual de ganancia, cuando la composición orgánica de los capitales es desigual, sólo es posible cuando las distintas mercancías se cambian entre sí, no en proporción a su valor determinado por el trabajo, sino en una proporción diferente, de tal modo que las mercancías en cuya producción intervienen capitales con un tanto por ciento mayor de capital constante (capitales de composición orgánica alta) se cambien por encima de su valor y, por el contrario, las mercancías en cuya producción intervienen capitales con un tanto por ciento menor de capital constante y una participación mayor de capital variable ("capitales de composición orgánica baja") se cambien por debajo de su valor. Y Marx reconoce, por último, expresamente que, en la práctica, la formación de los precios sigue realmente este camino... Por consiguiente, en la vida real las mercancías no se cambian con arreglo a sus valores, sino con arreglo a sus precios de producción o, para decirlo con las palabras eufemísticas de Marx [26]: "los valores se convierten en precios de producción".

[26] *Le Capital,* J. Molitor, t. II, pág. 95.

Cómo se constituye el valor-utilidad de las mercancías

La teoría de Marx es insostenible. La crítica que le hace Böhm-Bawerk es eficaz. Pero esta crítica no acaba por asignar las causas profundas de su propia justificación, las que determinan en último análisis la constitución del valor. Aristóteles ha visto claro cómo se forman los valores y cuál es la razón determinante de esa formación. Santo Tomás en el comentario que hace de los pasajes correspondientes a Aristóteles ha entendido plenamente la significación del problema. Aristóteles expone la cuestión en su *Etica a Nicómaco* [27], libro V, capítulos 4 y 5, que corresponde a los números 1132^{b}, 21 - 1134^{a}, 16 de la edición de Bekker. Santo Tomás hace el comentario correspondiente [28]. Las traducciones corrientes de J. Tricot [29] y de René Antoine Gauthier, O. P. [30] son buenas en general, salvo en aquel pasaje que hemos señalado más arriba.

El problema que estudia Aristóteles es si la reciprocidad se identifica con la justicia. Responde primeramente que no. Porque no coincide con la justicia distributiva ni con la correctiva. En efecto, dice, si un magistrado ha hecho golpear a un particular, no debe a su vez ser golpeado; y si, por el contrario, un particular ha golpeado a un magistrado no sólo debe ser golpeado sino que además debe recibir un castigo suplementario.

Pero en los cambios, p. ej. contratos de compra-venta, prosigue, la justicia bajo su forma de reciprocidad es la que asegura la cohesión de los hombres entre sí, reciprocidad con todo, dice, basada sobre una proporción y no sobre una estricta igualdad. ¿Por qué ha de haber una reciprocidad *proporcional* y no *igualitaria* en la reciprocidad del cambio de unas mercancías por otras? Contesta Santo Tomás en su comentario: "Ha de haber proporcionalidad precisamente porque *la acción de un artesano es mayor que la acción de otro,* como la construcción de una casa es mayor que la fabricación de un cuchillo" [31]. Existe desigualdad de oficios,

[27] *Aristotelis Ethica Nicomachea,* J. Bywater, Oxonii, 1957.

[28] *In X libros Ethicorum Aristotelis expositio,* Taurini, 1934, Marietti.

[29] J. Vrin, París, 1959.

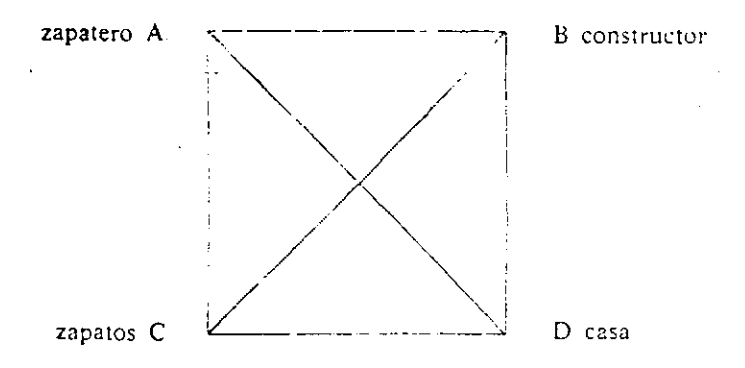
[30] Publications Universitaires de Louvain, 1958.

[31] Ibídem, núm. 972.

y por lo mismo desigualdad en la condición, aun económica, de las personas. Y, por tanto, se ha de efectuar de tal suerte el cambio en los productos de unos hombres por los productos de los otros que quede a salvo esta desigualdad de las personas, de los oficios y de las fortunas. Debe, en consecuencia, efectuarse una reciprocidad proporcional.

El que el cambio se efectúe por reciprocidad proporcional es la razón por la cual los hombres se deciden a una convivencia común en la ciudad. Si un hombre trabaja, quiere que con el producto de su trabajo que vende luego en el mercado pueda mantener la situación social de vida, que le corresponde en la ciudad. Si trabaja y por el producto de su trabajo le pagan menos de lo que éste vale, se irá empobreciendo. No tendrá la compensación debida de su trabajo. Será como un esclavo —el ejemplo es de Aristóteles— que trabaja para otro, sin compensación correspondiente.

Se puede describir gráficamente cómo se ha de efectuar esta reciprocidad proporcional. El cuadro ABCD lo hace ver.



¿Cuántos zapatos —trabajo del zapatero—, corresponden a una casa —trabajo del constructor—, para que se mantenga la proporción en la situación social que existe entre un zapatero y un constructor? Pues si corresponde X zapatos, X zapatos debe recibir el constructor del zapatero en cambio de la casa que le entrega a éste. Es una reciprocidad proporcional del uno por el producto del otro que una vez efectuado asegura la misma situación social que cada uno tenía en la proporción de la ciudad.

El cambio ha de efectuarse así, por reciprocidad proporcional,

insiste Aristóteles, porque no se efectúa nunca "entre dos médicos sino entre un médico y un agricultor, o sea entre dos productores de productos diversos", cuya producción, por cierto diversa, se trata de igualar.

Si se trata de igualar cosas tan diversas como son las mercancías que circulan entre los hombres, se ha de buscar *una común medida* que pueda medirlas a todas y, en cierto modo, contenerlas a todas, y esta común medida que mide a todas de verdad es la necesidad —ἡ χρεία—, en cuanto todas las cosas se refieren a la humana necesidad; porque no se aprecian las mercancías de acuerdo con la dignidad de su naturaleza, pues si fuese así, un ratón, que es un animal sensible, sería de mayor valor que una margarita, que es una cosa inanimada, sino que a las cosas se les impone precio, en cuanto los hombres tienen necesidad de ellas para su uso.

Esta palabra que emplea aquí Aristóteles —ἡ χρεία— significa primeramente, *uso,* de *utor, utilidad,* y como lo que es útil lo es en la medida en que satisface las diversas necesidades que el hombre tiene, ἡ χρεία significa también *necesidad*; y como lo que es útil y necesario el hombre lo reclama, lo pide, lo demanda, también pueda traducirse por *demanda* y así lo hace Ross [32] en diversas ocasiones.

Dice Aristóteles que la utilidad o necesidad —ἡ χρεία— es la verdadera medida de las mercancías, y que el dinero —τὸ νόμισμα— es el sustituto de la necesidad —ὑπάλλαγμα τῆς χρείας [33].

El dinero es como un crédito, del cual uno se sirve porque aunque ahora no tenga necesidad de las cosas, la tendrá en el futuro y así presentando el dinero se le da lo que necesita. Reconoce que el dinero sufre variaciones, pero exige que de tal modo sea instituido que permanezca en su valor estable de modo más permanente que las otras mercancías. En consecuencia, si el dinero es sustituto de la verdadera medida de valor que es la utilidad o necesidad —ἡ χρεία— no debe alterar en lo más mínimo la reciprocidad proporcional que ha de existir entre los productos de los distintos productores, la cual reciprocidad ha de tener en cuenta, a su vez, la reciprocidad proporcional que cada cual ocupa en el ámbito de la ciudad.

[32] *The works of Aristotle,* vol. IX, Oxford, 1931, in 1133^b, 18-20.
[33] Ibídem, 1133^a, 28.

Aquí conviene advertir la relación que existe entre la *utilidad* —ἡ χρεία—, verdadera medida de las cosas, y *el trabajo* con el que cada cual produce su propio producto, que luego ha de mandar al mercado, para hacerse de las cosas que necesita para vivir de acuerdo con su condición social. Ha de existir una relación, y bastante estrecha, entre ambas realidades. Porque la gente no trabaja porque sí. El trabajo es siempre penoso y si la gente trabaja, lo hace para mantener su propia situación y la de su familia. Y en una economía un tanto compleja, que rebase el ámbito doméstico, uno puede adquirir pericia en un trabajo determinado que asegure una producción también determinada. Pero como no puede vivir con el consumo de su producción determinada, sino que ha de necesitar otras muchas cosas que producirán a su vez otros productores, se verá obligado a cambiar en el mercado su producción por la de los otros productores. Ello significa que en una economía un tanto compleja, el productor trabaja en la producción de cosas útiles para el mercado. Su producción de utilidades, en consecuencia, o su trabajo, que es medio para esa producción, ha de estar encaminada de tal manera que al cambiar por la producción de los otros le permita mantener el nivel de vida de su situación social. Su trabajo, *teleológicamente* considerado, es decir, ordenado para la producción de determinadas utilidades, es el que le permite mantener su situación social.

Por tanto, si la utilidad constituye el verdadero valor de las mercancías, el trabajo que se ordena a producir utilidades, también *de alguna manera* puede considerarse como constitutivo del valor. Es claro que aquí no se habla —como lo hace Marx— de un trabajo en general, *trabajo social medio,* sino *de un trabajo determinado, ordenado a una producción determinada, de acuerdo con las exigencias de un mercado determinado que, en definitiva, se regula por la utilidad de una sociedad determinada.*

Esta relación existente entre trabajo teleológicamente ordenado y la utilidad explica por qué Santo Tomás, cuando interpreta este pasaje de Aristóteles, escriba: "Aunque una casa sea más en precio que un zapato, con todo un número determinado de zapatos igualan en precio a una casa o el alimento de un hombre por algún tiempo. Es necesario, entonces, para que sea justo el cambio que se den tantos zapatos por una casa o por el alimento de un hombre, cuanto el constructor o el agricultor sobrepasa al zapatero *en trabajo y en gastos,* porque si no se observa esto, no habrá

cambio de las cosas, ni los hombres cambiarán entre sí sus propios bienes" [34].

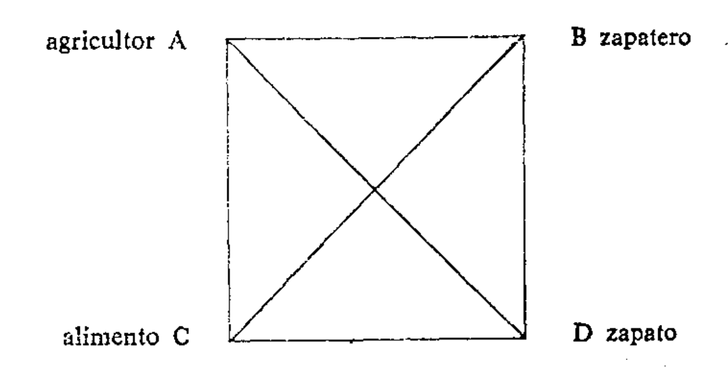
El trabajo puede y suele ser principio de valor porque está en función de la demanda, la que, a su vez, lo está de las necesidades que se deben satisfacer para mantener el propio nivel social. Porque se trabaja precisamente para satisfacer la demanda de necesidades que le impone a cada uno la propia condición.

Precisamente, el valor de las cosas se determina en último término por el nivel de vida de cada uno en la escala de una comunidad

Los antiguos han visto bien que la ciudad humana es una *unidad de desigualdades.* Una unidad, porque precisamente para beneficiarse del esfuerzo *común* se unen muchos en la ciudad. Obtener los esfuerzos de muchos que *uno sólo* no puede conseguir. Y la razón última de esto se debe a que el hombre, que necesita de muchas cosas, sólo puede ser práctico en fabricar unas pocas. Desigualdades, porque precisamente diversos son los talentos y condición de los hombres que trata de igualar la ciudad.

Pero, ¿cómo se establece la *justa unidad* en esta unión de desigualdades?

Aristóteles establece la proporción en que debe efectuarse el cambio *en una ciudad justa,* entre todos los productores que contribuyen, con su trabajo, a producir la riqueza común.



[34] Ibídem, núm. 980.

Debe haber proporción entre el zapatero y el alimento que recibe, igual a la que existe entre el agricultor y los zapatos. Antes y después del cambio deben quedar equivalentes o iguales la situación del agricultor como la del zapatero. *Por efecto del cambio* no debe modificarse la situación social de cada grupo de productores que componen la sociedad.

Para que esto acaezca será necesario que los grupos sociales, al producir e intercambiar su producción, *tengan una idea justa* de la recta proporción y, además, hábitos morales y mecanismos jurídicos que lleven a la práctica ese intercambio de la producción de cada uno, de acuerdo con su posición en la escala social de esa ciudad.

Porque en los productores puede establecerse una lucha entre un régimen justo de intercambio y un régimen injusto. Un grupo social, sea por ideas erróneas de cuál sea su posición en la escala de la ciudad, sea por una razón de predominio, puede aspirar a sacar más del hecho mismo del intercambio. Si esto fuera así, un grupo social recibiría más a costa de otro grupo que recibiría menos, y se iría creando, así, una ciudad disimétrica, inarmónica, en que un grupo acabaría por acumular toda la riqueza a costa de otros grupos de pauperizados y así, a la postre, el intercambio no funcionaría.

En una sociedad como la capitalista, que es esencialmente compleja y dinámica, es decir, en la que hay un factor que acelera la producción de riqueza como es el capital, será necesario para que el cambio se desarrolle con justicia, que no sólo los bienes de consumo, sino que también los de producción, se vayan repartiendo *proporcionalmente* entre todos los grupos productores que contribuyen a crearlo. Así, financieros, industriales, productores rurales, comerciantes, empresarios, empleados, obreros, deben cada uno en el lugar de la escala social que les corresponde, intercambiar la producción de su trabajo y recibir, en cambio, bienes de consumo y de producción, consumo y ahorro, que le permitan ascender en la escala social *en la misma proporción y con el mismo ritmo* con que se verifica el proceso social de toda *la comunidad* y de cada uno de sus grupos. Sólo así *la proporción* entre las fuerzas productoras será debidamente guardada.

Si no acaece así, se producirían injusticias, que irán creando una sociedad desproporcionada, disimétrica, en la que a medida que unos crecen, otros quedarán rezagados y atrasados. Tal la

economía liberal, como luego veremos. Pero ello, no por la razón asignada por Marx, de que sólo el trabajo del obrero constituye el valor de las mercancías, sino porque, al no respetar la ley de reciprocidad en los cambios, no se habrá satisfecho la justa demanda del vasto sector asalariado. Se le habrá pagado un salario inferior a la producción que con su trabajo ha producido el trabajador. Todo el producto terminado no lo produjo el trabajador. También los otros grupos sociales han contribuido a producirlo. Pero el trabajador tiene derecho a la integridad de su parte. Y ésta se mide por el lugar, dinámicamente verificado, que le corresponde en la escala de esa comunidad. Si la situación social del trabajador no progresa en la medida en que progresan los otros grupos sociales y esa misma sociedad, señal es de que allí no se cumple, en favor del trabajador, la ley de reciprocidad en los cambios.

La ley de reciprocidad en los cambios y la ley de la oferta y de la demanda

La reflexión de Aristóteles es muy profunda. Cuando hay reciprocidad en el intercambio de la producción de las diversas industrias, artes y profesiones que constituyen una sociedad, entonces se crea y mantiene una comunidad de intereses entre todos los participantes, por diversas que sean sus actividades. ¿Y cómo se mide en definitiva si dicha reciprocidad se observa o se quebranta? Pues por el estado o *nivel de vida* de las diversas artes, industrias o profesiones que se ha de suponer el mismo tanto antes como después del cambio. Si, p. ej., después de cinco años de mercado y suponiendo que las condiciones para las diversas profesiones haya sido pareja, si todos ellos mantienen su mismo nivel de vida o condición social, puede asegurarse que en dicha sociedad ha estado en vigor la ley de *reciprocidad en los cambios.*

Si se trata de una *sociedad estacionada,* como era la de Aristóteles y de la Edad Media, fácil es advertir si esta ley se cumple o se quebranta. Suponiendo que no ha habido factores nuevos de producción de riqueza, si se ha observado la reciprocidad, las distintas profesiones o artes han de mantener la misma proporción que tenían antes de intercambiar. Porque si por *el efecto del intercambio,* la proporción se hubiera alterado, signo de que el

intercambio no se habrá efectuado en condiciones de *reciprocidad* o de *justicia.*

En una economía estacionada, por suposición, la situación de los productores y de sus respectivos productos no sufre modificaciones apreciables, al menos en un período relativamente corto. La ley de *reciprocidad en los cambios* se identifica prácticamente con la ley de la oferta y de la demanda, aunque de suyo sean distintas. En dicho mercado estacionado, cada productor tiene como *demanda* sus propias necesidades, las que, a su vez, están condicionadas por el nivel de vida de su condición social. Así, el zapatero *demandará* en el mercado local, en contra de la *oferta* de su producción, aquellas cosas que reclama el nivel de vida de un zapatero en esa sociedad dada. Lo mismo acontecerá con el arquitecto, quien, al vender en el mercado local sus servicios profesionales, reclamará como *demanda,* en contra de lo que vende, aquellas cosas necesarias para el nivel de vida de un arquitecto en esa sociedad determinada.

Y como, por su posición, se trata de una sociedad *estacionada,* al no haber modificación apreciable en el nivel de vida del arquitecto y del zapatero, y al no haberla tampoco en la cantidad y calidad de su respectiva producción, lo recíproco coincide en esa sociedad dada con la relación que existe entre lo que oferta y lo que demanda cada uno.

La ley de reciprocidad en los cambios, enunciada por la sabiduría antigua, coincide también, aunque no exclusivamente, en esa sociedad estacionada, con *el trabajo que emplea cada productor en su respectiva producción.* No decimos que coincide con *el trabajo, así determinado, meramente por ser trabajo,* sino con el trabajo encaminado o dirigido a dicha producción. Con el trabajo *teleológicamente* entendido. Se trata, en efecto, de una sociedad dada, con una conformación política, moral, jurídica determinada. Cada productor tiene su puesto en la escala social y mantiene un nivel de vida determinado. Cuando produce, produce para un mercado dado que tiene también preferencia y gustos determinados. Cada productor entonces produce una determinada producción para un determinado mercado. Es justo que una determinada producción exija un determinado trabajo en calidad y en cantidad. Decir entonces que ha de haber reciprocidad en la producción o en el trabajo de cada productor, es la misma cosa.

El asunto cambia si pasamos de una economía de *mercado*

simple, como era la griega y la medieval, a una economía de *mercado complejo*, como la moderna; y sobre todo, si pasamos de una economía *estacionada*, como era relativamente aquélla, a una economía *dinámica*, como es ésta.

En primer lugar, estudiemos la ley de reciprocidad en los cambios en relación con la de la oferta y la demanda, en una economía de mercado *simple* en comparación con la de una economía de *mercado complejo*. En una economía de *mercado simple*, una economía de artesanos y agricultores como la medieval, entre la producción de un productor —*oferta*— y el consumo del mismo productor —*su demanda*—, no se intercalaba una red complicada de productores. La comunicación era relativamente simple y directa. Como la división del trabajo no era grande, tampoco era grande la complicación de las relaciones económicas.

En cambio, en la moderna economía de *mercado complejo*, en que impera una gran división del trabajo, entre la producción de un productor y su oferta —un ordenanza, p. ej., de una poderosa empresa—, y el consumo del mismo productor — su demanda—, se intercala, primero, la infinita complicación de la misma empresa; luego, la infinita complicación de la empresa en toda la red de sus proveedores y clientes; en tercer lugar, la infinita complicación del mundo de la finanza, del comercio, de la industria, del campo; todo ello, hace que se pierda la idea de que, en definitiva, ha de coincidir la producción de cualquier productor con su consumo, cualquiera sea su puesto en la escala social. Porque, en definitiva, la economía no la constituyen sino las relaciones de hombres que producen para consumir, y, en cambio, se hace otra idea de que la economía es un mundo con consistencia propia de mercancías, dinero, crédito y valores, que se mueven de acuerdo con el imperio de la ley de la oferta y de la demanda de las mismas mercancías, independientes de las necesidades de los hombres. En tal situación, las mercancías, el dinero, el capital, el trabajo, se convierten en un mundo de fetiches que parecen dotados de vida propia e independiente que deben gobernar omnímodamente las voluntades de los hombres.

Adviértase bien que no criticamos esta *complejidad* de la economía moderna. Reconocemos su carácter beneficioso. Pero advertimos que ella debe subordinarse en definitiva al hombre, que produce para consumir, y que, por tanto, aun manteniendo esa complejidad, en ella la ley de la reciprocidad en los cambios debe

asegurar la situación proporcional de cada uno de los productores en el conjunto económico.

Además de *compleja,* la economía moderna es *dinámica.* Por dinámica, en oposición a estacionada, entendemos una economía que pasa de un nivel de producción o de riqueza a otro nivel superior, y ello en virtud de la introducción de nuevas técnicas o métodos de producción. La introducción de nuevas técnicas que permitan una mayor producción va a exigir necesariamente un respectivo ensanchamiento del mercado. Lo damos esto por supuesto.

Queremos advertir que la introducción de nuevas técnicas productivas va a acarrear una *alteración* en la capacidad productiva de cada productor. Estas nuevas técnicas van a beneficiar a unos productores y no a otros, o a unos les beneficiará más que a otros. Podemos decir que, en general, las industrias de la ciudad serán beneficiadas más que la producción del campo. Los productores de las industrias urbanas, ayudados por las nuevas técnicas, con menos trabajo y por lo mismo con menos costos de producción producirán más que las industrias rurales. Se romperá entonces el equilibrio o la proporción que existía en esa sociedad estacionada entre la producción de cada productor, y, en consecuencia, entre los mismos productores.

Para que siga habiendo *proporción* entre todos los productores será necesario una de estas tres hipótesis. O suprimir las nuevas invenciones, en beneficio de la paz social; pero entonces, la sociedad no progresará económicamente. O dejar las nuevas invenciones, con sus consecuencias, y entonces se romperá la proporción y unos productores se enriquecerán a costa de la pobreza de los otros. O regular el funcionamiento económico de dicha sociedad en lo que se refiere a las nuevas invenciones, de suerte que el beneficio que de ellas se derive, beneficie, *proporcionalmente también,* a todos los grupos sociales productores. Para ello será necesario determinar cuál es el monto de progreso económico que se ha efectuado en un año, p. ej. Supongamos que éste sea de un 5 por ciento superior en todo el conjunto de la unidad económica. Luego habrá que cuidar que cada grupo social de productores experimente, a su vez, un progreso económico también de un 5 por ciento, para que se mantenga *la proporción entre todos los grupos sociales productores.*

Es decir, que *la ley de reciprocidad en los cambios* ha de

interpretarse y aplicar también *dinámicamente.* Y el progreso inventivo que se ha de estimular no ha de beneficiar a un grupo social a costa de otros grupos, sino que, en lo posible, ha de beneficiar proporcionalmente a todos los grupos de la comunidad. La introducción de *un factor dinámico* en la economía ha de determinar tensiones entre las exigencias de la ley de reciprocidad en los cambios que reclama que se guarde *la debida proporción* entre todos los productores entre sí, y entre sus correspondientes producciones y trabajos, y la ley de la oferta y de la demanda; pero corresponderá buscar un justo equilibrio que contemple el justo y razonable progreso de la sociedad con el justo y razonable progreso de los diversos grupos sociales. Para ello, el hombre es racional, para que proceda racionalmente, y encuentre el modo razonable de la *convivencia humana* en una unidad económica dada, que en la práctica es la economía nacional.

La ley de reciprocidad en los cambios desde el medioevo hasta aquí

Hemos expuesto *el criterio último* que, a juicio de la sana razón, ha de medir el intercambio de los productores, y en consecuencia de su producción y por lo mismo de su trabajo. Que con ese intercambio no se rompa *la proporción* que existía entre ellos, antes de efectuarse el intercambio. Nos referimos no a productores *individualmente* tomados, sino a grupos sociales. Los productores individualmente considerados podrán progresar o quedar rezagados dentro del grupo propio. Dependerá ello de su mayor o menor habilidad y trabajo. El grupo, como grupo que representa un *término medio,* tendrá que conservar su puesto en la escala social.

Este principio lo mismo vale para una sociedad simple y de ritmo estacionado que para una sociedad compleja y dinámica. En una sociedad compleja como la americana y de un dinamismo de progreso veloz, el progreso debe ser proporcional y armónico para todos los grupos sociales, financieros, comerciales, industriales, productores rurales, empresarios y asalariados; todos progresan con un ritmo uniforme, de suerte que no se creen en dicha sociedad disimetrías irritantes, provocadas por el hecho de que unos grupos se enriquecen a costa de los otros. El intercambio es relativamente justo.

Esta justicia se cuidó en la sociedad antigua y medieval. Fue, como ya dijimos, fácil de cuidar, por tratarse de una sociedad *estacionada,* en la cual el progreso se cumplía muy lentamente. Además, esta justicia se cumplió de un modo *natural.* Había un gran sentido de la ley moral que los teólogos recuerdan con su doctrina del *precio justo.* El precio justo, como se sabe, no era un precio *rígido.* Oscilaba entre un sumo y un ínfimo. De modo que ofrecía la flexibilidad propia de todas las cosas humanas[35]. Además, la autoridad pública o los organismos profesionales cuidaban del mantenimiento del justo precio.

Cuando se pasó de la sociedad medieval a la sociedad mercantil de los siglos XVI-XVIII, en que el proceso económico alcanzó un ritmo más dinámico y en que al mismo tiempo la influencia moral fue declinando, la observancia del justo precio se hizo más azarosa y difícil, aunque no desapareció. A título de ejemplo, tenemos en el siglo XVII, la concepción de Johanes Joachin Becher, "el economista más importante de la Alemania del siglo XVII"[36], quien dice: "Era tan necio entregar una industria a un individuo exclusivamente como ponerla al alcance de todos; dicho en otras palabras, el monopolio y la libre concurrencia eran igualmente incompatibles con un sano régimen industrial. La idea fundamental en que esto se inspira es la idea medieval de que cada cual debía disfrutar del sustento correspondiente a su condición social, idea que era además parte integrante necesaria de toda concepción un poco profunda acerca del *justum praetium.* El monopolio privaba a muchas personas del sustento adecuado con su condición social, dando a un solo individuo lo que podría servir para alimentar a muchos; por eso constituía un mal. Y, a su vez, la competencia general hacía que el alimento de las grandes clases sociales fuera inferior al que con arreglo a su posición les correspondía, razón por la cual era también reprochable, desde el punto del ideal económico social".

La cuestión cambia *radicalmente* con el paso de la economía mercantil a la economía liberal. Entonces se establece y funda una doctrina completamente nueva, en que ya no se tiene en cuenta el fin del proceso económico, que no es precisamente pro-

[35] Ver Santo Tomás, *Suma Teológica,* II-II, q. 77, a. 1.

[36] Eli F. Heckscher, *La época mercantilista,* Fondo de Cultura Económica, 1943, pág. 255.

ducir riqueza, sino proporcionar riqueza a todos los sectores de la población. Al olvidar *este principio fundamental de la Economía,* se establece este otro: que el fin de la economía es la producción de riquezas. Adán Smith titula su libro *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* El problema de la riqueza se independiza del enriquecimiento de los productores que integran una comunidad. Se busca el acrecentamiento de la riqueza en cuanto tal, sin que interese, en lo más mínimo, que el acrecentamiento de los que contribuyen a crearla, crezca parejamente. Se concibe entonces como óptima una economía en que es opulenta su riqueza, aunque ella esté concentrada en pocas manos en detrimento de una multitud de asalariados.

Se llega a más todavía. Como se observa que a igual trabajo, la riqueza producida aumenta, si se aumenta el capital [37], se concentra toda la atención en el concepto del *capital.* Se intenta entonces aumentar el capital y para ello aumentar las utilidades. Y como a su vez el aumento de utilidades sólo puede efectuarse a costa de la reducción de salarios, se llega a *Los principios de la Economía Política,* de David Ricardo, en que éste propicia la reducción de salarios para que aumenten las utilidades y con ello el capital. Sabido es que la conclusión de Ricardo al examinar toda la cuestión es la siguiente: "De esta manera he intentado demostrar, en primer lugar, que al registrarse un incremento en los salarios, ello no significa forzosamente un aumento en los precios de los artículos, sino que, en cambio, invariablemente disminuirán las utilidades" [38].

Así, entre salarios, que es la paga del trabajador, y las utilidades, que es la del empresario, habría una tensión o conflicto. Sus intereses serían necesariamente encontrados o antagónicos, al revés de lo que nos enseña la sabiduría tradicional de Aristóteles y Santo Tomás. Así como éstos establecían la reciprocidad en los cambios como ley fundamental del mercado para que éste mantuviera la producción de todos los productores de riqueza en la integración de la ciudad; así aquéllos preconizan la lucha de asalariados y empresarios como ley de la acumulación del capital. La mano de obra es una simple mercancía que se tratará de obtener

[37] Smith en *La investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

[38] *Principios de Economía Política,* Fondo de Cultura Económica, 1959, pág. 97.

al más bajo precio posible. "El precio natural de la mano de obra es el precio necesario que permite a los trabajadores, uno con otro, subsistir y perpetuar su raza, sin incremento ni disminución" [39]. "El precio de mercado de la mano de obra es el precio que realmente se paga por ella, debido al juego natural de la proporción que existe entre la oferta y la demanda; la mano de obra es costosa cuando escasea, y barata cuando abunda..." "Cuando el precio de mercado de la mano de obra es inferior a su precio natural, la condición de los trabajadores es de lo más mísera: la pobreza les priva de aquellas comodidades que la costumbre convierte en necesidades absolutas" [40].

Al final del siglo XVIII se inaugura el capitalismo liberal. Capitalismo: una economía fuertemente dinámica que busca desarrollar el capital para crear con él una fuente perenne de nuevas riquezas o ingresos. Liberal, o sea que los factores concurrentes a la creación de riqueza se mueven libres de toda traba moral o de justicia, como si fueran puras mercancías. De un lado, se presentan los capitalistas dueños del capital, es decir de todos los instrumentos de producción: inmuebles, edificios, materias primas, maquinarias, dinero con que adelantar los pagos durante el tiempo que se elabora la mercancía; del otro, los obreros, sin otro capital que sus fuerzas, que deben ser reparadas día a día con la paga del salario. ¿Cuál es el resultado de la asociación de capital y trabajo? La producción de mercancías, que luego se venderán en el mercado. ¿Y qué parte de estas mercancías corresponderá al trabajador y qué al capitalista? El capitalista llevaría una parte apreciable y el trabajador apenas podría reparar sus fuerzas. Y mientras la acumulación del capital aumentaría con progresión geométrica, la situación del asalariado quedará estacionada, si no ha sucumbido a la desocupación que se presentará inexorable en las crisis periódicas.

Situación del trabajador en el primer período del capitalismo liberal. Nunca fue tan precaria la situación del trabajador como en la primera etapa del capitalismo liberal. Para limitarnos a unas pocas cifras, que tienen carácter de sintomáticas, reproduciremos lo que dice Villermé en su conocido *Tableau de l'état phy-*

[39] Ibídem, pág. 71.
[40] Ibídem, pág. 72.

sique et moral des ouvriers employés dans la manufacture de soie, coton et laine[41], París, Renouard 1840, tom. I, pág. 17.

La duración del trabajo. En Francia, la jornada de trabajo es para los obreros de las manufacturas de algodón y lana, de 15 horas a 15½ horas. En la hilandería mecánica, la duración de la jornada, donde se puede trabajar a la luz de las lámparas, es para los dos sexos y para todas las edades, según las estaciones, de 14 a 15 horas, sobre las cuales se consagra una o dos a la comida y al reposo, lo que reduce el trabajo efectivo a trece horas por día. Pero para muchos obreros que viven a media legua o aun a una legua o a legua y cuarto de la fábrica, hay que añadir el tiempo necesario para llegar al taller y volver a sus casas.

La inseguridad de la existencia obrera: los salarios. Los salarios de los obreros de las industrias textiles en las tres ramas principales del trabajo mecánico en Francia, en 1835, son, según Villermé, "en todas partes insuficientes e inciertos". "Hay que admitir, dice, que la familia cuyo trabajo se retribuye tan mal no subsiste con sus ganancias, sino cuando el marido y la mujer se portan bien, son empleados durante todo el año, no tienen ningún vicio, y no soportan otra carga que dos hijos de corta edad. Suponed un tercer hijo, una desocupación, una enfermedad, falta de economía, hábitos o sólo una ocasión fortuita de intemperancia y esta familia se encuentra en la mayor apretura, en una miseria horrible y hay que socorrerla".

El costo de la vida, la alimentación y la prole. En *La miseria de los obreros y lo que se debe hacer para remediarla,* Huzard, 1832[42], el barón de Moragues, ha calculado las cifras de unos presupuestos obreros en las ciudades industriales. El gasto necesario para una familia compuesta de un padre, de una madre y de dos hijos es, para el alimento, de 570 francos, de 130 para el alojamiento, 140 para los vestidos, y 19 francos para varios: o sea 860 francos. Sobre todos estos gastos no podrá, sino con gran dificultad, realizar una reducción de una octava parte: o sea 100

[41] Citado por Edward Dolléans, *Histoire du Mouvement ouvrier,* A. Colin, París, 1948.
[42] Biblioteca nacional de Francia, R. 44.581.

francos. Si este obrero y su familia no ganan 760 francos, estarán en la miseria y tendrán necesidad de la asistencia pública. Estos 760 pueden provenir: 1) del trabajo del obrero durante 300 días a 1,50 francos por día, o sea 450 francos; 2) del de su mujer durante 200 días a 90 céntimos, o sea 150 francos; 3) del de sus hijos durante 260 días, 130 francos, o sean en total 760 francos. Por debajo de esta ganancia, la familia del obrero de las ciudades, según el barón de Moragues, está en la miseria.

El alojamiento y los talleres. En las ciudades industriales, los obreros son amontonados por familias de cinco a seis personas; a veces, por dos familias en un cuarto de tres a cuatro metros, húmedo, mal iluminado, mal aireado, o bien, bajo techo, en los graneros muy fríos en invierno y muy calientes en verano.

Los obreros trabajan agrupados en talleres insalubres. En las hilanderías de algodón, el aire es con frecuencia irrespirable; la higiene y la organización de la seguridad, inexistente; la tisis algodonera hace estragos en los obreros ocupados en el batido del algodón bruto.

La organización del trabajo no era más favorable para las otras categorías de obreros que laboraban en los talleres, en especial, para los obreros de la seda. Villermé cuenta que en Nimes, en un taller de clasificación de sedas, en que había cuatro hornillos, ha visto trabajar, con salario de 8 a 12 sueldos por día, a una vieja jorobada, y a tres jóvenes, de los cuales dos contrahechos, que servían cada uno de motores para dar vuelta las devanadoras.

Tales condiciones de trabajo son todavía más duras para los niños. Villermé estima que, si el trabajo de las devanadoras de tramas y de los cargadores de bobinas no exige de parte de los niños sino una simple vigilancia, para todos la fatiga resulta del hecho de estar parados durante mucho tiempo. Los niños quedan 16 ó 17 horas de pie cada día, en una pieza cerrada, sin poder cambiar de sitio o postura: "no es un trabajo, sino una tortura; se le inflige a niños de 6 a 8 años, mal alimentados, mal vestidos, obligados a recorrer, desde las cinco de la mañana, la larga distancia que los separa de los talleres, a las cuales se añade la tarde de vuelta de los míseros talleres. De aquí resulta una mortalidad infantil excesivamente elevada".

Marx coloca el valor de las mercancías en el trabajo y en el trabajo manual. Ello significa que *sólo* el trabajador manual —el obrero— es productor de utilidades económicas. Si así fuera, sólo al obrero le ha de pertenecer el fruto íntegro del producto.

La sabiduría tradicional ha visto claro que el producto de bienes económicos pertenece no sólo al obrero sino a todas las clases económicas que contribuyeron a crearlo. Las clases que operan no sólo en la fase de la producción, sino también en la de la circulación, como los mercantiles, que si bien no *producen* mercaderías, hacen que éstas lleguen a manos de los consumidores, de donde cumplen una función de verdadera utilidad económica. Porque, ¿qué valor tiene una mercadería si no está al alcance inmediato del público consumidor?

Y aun de las clases que operan en la fase de la producción, no sólo los obreros son los creadores de riqueza sino también los empresarios, el personal administrativo y contable, el personal técnico, y aun los que con sus recursos facilitan los medios financieros para el montaje de la empresa. Todos, entonces, deben tener participación en el producido de la empresa, *en forma proporcional,* cada uno según la medida de su contribución. Esta medida debe computarse según *la ley de reciprocidad en los cambios* que hemos señalado más arriba, siguiendo a Aristóteles, y que en la economía actual deberá tener una aplicación dinámica por ser tal la índole de la realidad económica. Que este producido se llame salario, sueldo, ganancias, interés, renta, deberá computarse siempre de manera normal, teniendo en cuenta la situación económica de cada uno, de su grupo social, y teniendo en cuenta también la situación de la economía nacional. Porque normalmente, si la economía nacional progresa, en forma proporcional debe progresar respectivamente cada uno de los grupos económicos, de suerte que se verifique un desarrollo armónico de todas y cada una de las partes que componen la economía nacional. Esta es la gran ley del valor en una economía sana y equilibrada. Una economía en que se alcanza la unidad de las desigualdades como en el cuerpo humano, en que de miembros de distinta constitución y funcionamiento se logra la unidad armónica de un todo equilibrado y perfecto, que crece también en forma armónica.

Hay más todavía. No sólo tienen derecho al producido econó-

mico las clases económicas que han contribuido directamente a crearlo, sino también las otras clases —las políticas, las culturales, las religiosas—, que por haber contribuido a la promoción de otros importantísimos valores humanos se han hecho acreedores a que, en retribución, se les provea de lo económico de que tienen necesidad. Y aquí también corresponde observar lo que ya dijimos sobre la aplicación en una sociedad dinámica de la ley de reciprocidad en los cambios.

El carácter abstracto del trabajo-valor en Marx y las desigualdades sociales

Marx elabora su teoría sobre el trabajo, sustancia del valor de cambio, de una manera puramente idealista. En la producción de riquezas no hay *el trabajo,* sino trabajos determinados y concretos, que difieren unos de otros. No sólo difieren los intelectuales de los manuales, sino que en éstos son muy diversos los trabajos de cada especialidad de los que ejerce un peón común. Marx, al hacer del trabajo la sustancia del valor, maneja una abstracción, que es este trabajo medio, indiferenciado, uniforme, igualitario.

Pero las riquezas no son, en concreto, producto de ese trabajo indiferenciado, uniforme, igualitario, sino de trabajos determinados y diferenciados que ejecutan hombres también determinados, diferenciados y desiguales. Si las riquezas son producto de hombres desiguales que contribuyen desigualmente a crearlo, también deben repartirse desigualmente. Por ello, la doctrina del derecho natural de la propiedad privada sustentada por la Iglesia sostiene como un principio fundamental de la economía la desigualdad de los hombres en la creación de riquezas. León XIII en la *Rerum Novarum* dice con fuerza: "Establézcase, por tanto, en primer lugar, que debe ser respetada la condición humana, que no se puede igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo. Los socialistas lo pretenden, es verdad, pero todo es vana tentativa contra la naturaleza de las cosas. Y hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna. Todo esto en correlación perfecta con los usos y necesidades tanto de los particulares cuanto de la comunidad, porque

la vida en común precisa de aptitudes varias, de oficios diversos, al desempeño de los cuales se sienten impelidos los hombres, más que nada, por la diferente posición social de cada uno".

Este hecho fundamental de la realidad humana, lo desconoce Marx. Y ello es grave. Porque si se equivoca tan gravemente en la primera cuestión del planteo económico, ha de equivocarse luego en todo el resto de cuestiones. Los bienes no se cambian entre los hombres porque tienen trabajo concentrado. Se cambian porque son útiles. Y son útiles porque la diversidad de ingenios y de fortunas los ha hecho útiles. Ello ha de exigir que *en la medida* en que esa diversidad de ingenios y de fortunas ha contribuido a hacerlos útiles, *en esa misma medida* han de participar en la utilidad producida.

La circulación de las mercancías, del dinero, del capital y de la fuerza del trabajo

Al equivocarse tan gravemente sobre la naturaleza del valor de las mercancías y colocar este valor únicamente en el trabajo manual, toda su exposición va a adolecer de este error inicial. El proletario es el único creador de valores. Luego será necesario crear una edificación social a base única de proletarios. Pero, como veremos más adelante, la riqueza económica —bienes y servicios— es creada por todos los grupos sociales e incluso por aquellos que no están empeñados directamente en fines económicos, cuales son los dedicados a fines religiosos, culturales, políticos y militares. Luego cada uno de ellos deben tener parte en la riqueza nacional, de acuerdo con la proporción que les compete en el conjunto social.

Marx tiende a oponer la utilidad de las mercancías a su valor. La utilidad no significaría de suyo valor. Sólo el trabajo en ellas incorporado implica valor. Y se empeña en afirmar que esta tensión entre utilidad y valor va ensanchándose a medida que el cambio sea más complejo, sobre todo con la introducción del dinero. "La cristalización del dinero, escribe, es un producto *necesario* del proceso de cambio, en que se equiparan entre sí de un modo efectivo diversos productos del trabajo, convirtiéndose con ello, real y verdaderamente, en mercancías. A medida que se desarrolla y ahonda históricamente, el cambio acentúa la antítesis

de valor de uso y valor que dormita en la naturaleza propia de la mercancía. La necesidad de que esta antítesis tome cuerpo al exterior dentro del comercio, empuja al valor de las mercancías a revestir una forma independiente y no ceja ni descansa hasta que por último lo consigue mediante *el desdoblamiento de la mercancía* en *mercancía* y *dinero*. Por eso, a la par que *el producto del trabajo* se convierte en *mercancía,* se opera la transformación de la *mercancía en dinero*"[43].

Marx se ve precisado a alterar la naturaleza de la moneda. En la sana doctrina que ya fue enunciada por Aristóteles, la moneda o el dinero es como un crédito, convencionalmente aceptado, sobre los bienes y servicios en base a la utilidad que reportan. La moneda es un substituto de utilidad o necesidad, la cual, a su vez, es la moneda natural, que en verdad mide el valor de las cosas[44]. Marx en cambio escribirá: "No es el dinero el que hace que las mercancías sean conmensurables, sino al revés: por ser todas las mercancías, consideradas como *valores, trabajo humano materializado,* y por tanto conmensurables de por sí, es por lo que pueden medir conjuntamente sus valores en la misma mercancía específica y convertir a éste en su medida común de valor, o sea dinero. El dinero como medida de valores es *la forma* o *manifestación necesaria* de la medida *inmanente* de valor de la mercancía: *es el tiempo de trabajo*"[45].

En rigor, Marx no añade con ello nada, sino que no hace más que desarrollar la doctrina de que sólo el trabajo constituye el valor de las cosas y, en consecuencia, de que la moneda no es sino substituto de este valor. Cosa ciertamente falsa, porque no busca la gente el dinero porque contenga trabajo materializado ni porque sea signo de dicho valor, sino porque permite adquirir en todo momento cualquier utilidad o mercancía.

La transformación del dinero en capital

En la segunda parte del Libro I de *El Capital* comienza Marx diciendo: "La circulación de mercancías es el punto de donde arranca el capital. La producción de mercancías y su circulación

[43] *El Capital,* vol. I, pág. 74, lib. I, cap. III.
[44] *Etica a Nicómaco,* V, 5, 1133.
[45] Ibídem, pág. 79.

desarrollada, *el comercio,* forman *las condiciones históricas previas* bajo las que surge el capital. La historia moderna del capital se abre en el siglo XVI con el comercio y el mercado mundiales" [46]. Marx advierte que el capital se presenta como dinero, ya sea fortuna monetaria, sea capital comercial, sea capital usurario. El dinero en tanto dinero no se distingue sino por sus diferentes formas de circulación. La forma inmediata de la circulación de las mercancías es M-D-M, transformación de la mercancía en dinero y retransformación del dinero en mercancía, vender para comprar. Pero al lado de esta forma encontramos otra, completamente diferente, la forma D-M-D, transformación del dinero en mercancía y retransformación de la mercancía en dinero, comprar para vender. Todo dinero que en su movimiento describe este último círculo, se transforma en capital, se convierte en capital y ya es por destino capital [47].

La circulación M-D-M tiene por punto inicial una mercancía que no circula más y cae en el consumo. La satisfacción de una necesidad, un valor de uso, tal su fin definitivo. El círculo D-M-D, al contrario, tiene por punto de partida el dinero, y a él vuelve; su motivo, su objetivo determinante, es entonces el valor de cambio [48].

Marx se esfuerza en demostrar que en la circulación simple de M-D-M el dinero no es sino el intermediario para el cambio de productos y desaparece en el resultado final del movimiento. En la circulación D-M-D, mercancía y dinero, no funcionan una y otra sino como formas diferentes de valor, por decir así, disimulada. El valor pasa constantemente de una forma a la otra sin perderse en este movimiento. Si se detiene en una u otra de estas formas en las cuales se manifiesta alternativamente, se llega a dos definiciones: el capital es dinero, el capital es mercancía, pero de hecho el valor se presenta aquí como una substancia automática, dotada de vida propia que al mismo tiempo que va cambiando sus formas sin cesar, cambia también de magnitud, y espontáneamente, en cuanto valor madre produce un brote nuevo, una plusvalía, y finalmente se acrecienta por su propiedad oculta de engendrar valor porque es valor, de producir hijos o al menos

[46] Ibídem, pág. 121.
[47] Ibídem, pág. 124.
[48] Ibídem.

de poner huevos de oro[49]. Este valor convertido en capital que cambia continuamente de tamaño y engendra nuevos valores reviste la forma de dinero. Bajo la forma de dinero comienza, termina y recomienza su procedimiento de generación espontánea. El valor, por tanto, se convierte en valor progresivo, dinero siempre en brote, repuntando, y como tal capital. Sale de la circulación y a ella vuelve, se mantiene y se multiplica, sale de nuevo acrecentando y recomienza sin cesar la misma rotación[50].

Marx nos va a revelar el gran misterio de la acrecentación del dinero —el capital—, que está disimulado y oculto bajo la circulación de las mercancías evaluadas en dinero.

La fuerza de trabajo como productora de plusvalía

Este misterio se oculta en el origen de la plusvalía. Marx lo ha de exponer en el punto del libro I de *El Capital* intitulado: "Compra y venta de la fuerza del trabajo". Sigamos prolijamente los pasos reflexivos del mismo Marx: Partamos de la fórmula D-M-D', cuyo misterio se trata de aclarar; con dinero D compro mercaderías M, que luego vuelvo a vender D' con un acrecentamiento. ¿De dónde sale este acrecentamiento?, he aquí la pregunta en cuestión. Marx discurre que no puede salir de M-D' porque entonces no hay sino un mero cambio de equivalentes. Tampoco de D-M por la misma razón. Y prosigue: "La transformación a que nos referimos sólo puede, pues, brotar de su *valor de uso* como tal, es decir, de *su consumo.* Pero para obtener valor de consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, dentro de *la órbita de la circulación,* en el mercado descubriese una mercancía cuyo *valor de uso poseyese* la peregrina cualidad de ser *fuente de valor*, cuyo consumo efectivo fuese pues, al mismo tiempo, *materialización de trabajo,* y por tanto, *creación de valor.* Y en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía específica: la *capacidad de trabajo* o *la fuerza de trabajo*"[51].

"Entendemos, prosigue, por *capacidad* o *fuerza de trabajo* el

[49] Ibídem, pág. 127.
[50] Ibídem.
[51] Ibídem, pág. 136.

conjunto de las condiciones físicas o espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase".

"Sin embargo, para que el poseedor de dinero pueda encontrar en el mercado, como una mercancía, la fuerza de trabajo, tiene que concurrir diversas condiciones"[52]. Hace falta primero que "el poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor de dinero se enfrenten en el mercado y contraten de igual a igual como *poseedores de mercancías*, sin más distinción ni diferencias que la de que uno es comprador y el otro es vendedor: ambos son por tantas *personas jurídicamente iguales*". "La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado *la fuerza de trabajo como una mercadería,* es que su poseedor, no pudiendo vender mercancías en que su trabajo se materialice, se vea obligado a vender *como una mercancía su propia fuerza de trabajo,* identificada con su corporeidad viva"[53].

"Para convertir el *dinero en capital,* el poseedor de dinero tiene pues que encontrar en el *mercado* entre las *mercancías,* al *obrero libre;* libre en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y de otra parte no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto, escotero y libre de todos los objetos necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo"[54].

Otra cuestión que Marx no considera aquí es que para que se dé históricamente tal situación del capitalista por una parte y del poseedor de sólo su fuerza de trabajo por la otra, se precisa un largo desarrollo histórico, producto de un gran número de revoluciones históricas que han de surgir de la destrucción de toda una serie de viejas formas de producción social.

Marx va a poner de relieve el valor de cambio de la fuerza de trabajo. Nos hace falta, dice, examinar ahora de más cerca la fuerza de trabajo. Esta mercancía al igual que cualquier otra tiene un valor. ¿Cómo se lo determina? Por el tiempo de trabajo necesario para su producción[55]. En cuanto valor, la fuerza de

[52] Ibídem, pág. 137.
[53] Ibídem.
[54] Ibídem, pág. 138.
[55] Ibídem, pág. 139.

trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve, por tanto, en el tiempo necesario a la producción de estos medios de subsistencia. Los medios de subsistencia deben ser suficientes para mantener la fuerza de trabajo en su estado normal, de acuerdo con un país determinado en una situación histórica también determinada. Estos medios de subsistencia deben tener además, la reproducción de los reemplazantes de este propietario de la fuerza de trabajo y también de su educación[56].

"Una parte de los medios de vida, prosigue Marx, v. gr. los víveres, el combustible, etc., se consume diariamente y tiene que reponerse día tras día. Otros medios de vida tales como los vestidos, los muebles, etc., duran más y por tanto sólo hay que reponerlos más de tarde en tarde. Unas mercancías hay que comprarlas o pagarlas diariamente, otras semanalmente, trimestralmente, etc. Pero cualquiera sea el modo como estos gastos se distribuyan durante el año, por ejemplo, lo cierto es que han de cubrirse día a día con los ingresos medios. Suponiendo que la masa de las mercancías que exige diariamente la fuerza de trabajo sea = A, la de las mercancías que exige semanalmente = B, la de las que exige trimestralmente = C, tendríamos que la media diaria de estas mercancías sería

$$\frac{365A + 52B + 4C + \text{etc.}}{365}$$

"Supongamos que en esta masa de mercancías indispensables para cubrir las necesidades medias de cada día se contengan 6 *horas de trabajo social;* según esto, *la fuerza de trabajo de un día* vendrá a representar *medio día de trabajo social medio;* o dicho de otro modo, la producción diaria de la fuerza de trabajo exigiría medio día de trabajo. Esta cantidad de trabajo necesaria para su producción diaria constituye *el valor de un día de fuerza de trabajo,* o sea, el valor de la fuerza de trabajo diariamente reproducida. Y si representamos medio día de trabajo social medio por una masa de oro de tres chelines o un talero, tendremos que es *un talero el precio* correspondiente al valor diario de la fuerza de trabajo[57].

[56] Ibídem.
[57] Ibídem, pág. 149.

"Una vez celebrado el contrato, añade Marx, entre comprador y vendedor, resulta de la naturaleza particular del artículo alienado que su valor de uso no ha pasado todavía realmente a las manos del comprador. Su valor de cambio como el de otro artículo, estaba ya terminado antes de que entrase en la circulación, porque su producción había exigido el gasto de un cierto quantum de trabajo social; pero el valor usual de la fuerza de trabajo consiste en su actuación que naturalmente no tiene lugar sino después. La alienación de la fuerza y su manifestación real, su venta y su empleo no son simultáneos" [58].

Marx cierra esta segunda parte de la circulación de las mercancías, del dinero, del capital y de la fuerza de trabajo, advirtiéndonos [59] que hay que abandonar esta ruidosa escena de *la órbita de la circulación* para trasladarnos al taller oculto de la producción "donde se nos ha de revelar «el secreto de la producción de la plusvalía»."

La producción de la plusvalía

Marx estudia la producción de la plusvalía en un capítulo que lleva el título de "Proceso del trabajo y proceso de la plusvalía" [60]. Primero estudia el proceso del trabajo, que es un proceso entre las fuerzas del hombre y las fuerzas de la naturaleza en que, a la par que el hombre de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina [61].

Estudia luego el proceso de la plusvalía. Tenemos a un capitalista que compra "todos los elementos necesarios para un proceso de trabajo: *los elementos materiales o medios de producción y los elementos personales o sea la fuerza de trabajo*" [62]. El proceso de trabajo considerado como *proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista,* presenta dos fenómenos característicos. El obrero trabaja *bajo el control del capitalista,* a quien su trabajo

[58] Ibídem, pág. 141.
[59] Ibídem, pág. 143.
[60] Editorial Cartago, cap. V, y en Molitor, cap. VII.
[61] Editorial Cartago, vol. I, pág. 148.
[62] Ibídem, pág. 152.

pertenece. "Pero hay algo más, y es que *el producto es propiedad del capitalista* y no del productor directo, es decir, del obrero. El capitalista paga, por ejemplo, el valor de *un día de fuerza de trabajo.* Es, por tanto, dueño de utilizar como le convenga, durante un día, el uso de esa fuerza de trabajo, ni más ni menos que otra mercancía cualquiera, v. gr., el de un caballo que alquilase durante el día" [63]. Pues bien, esto supuesto, hemos visto más arriba que *"el valor de un día de fuerza de trabajo* ascendía a 3 chelines, porque en él se materializaba *media jornada de trabajo;* es decir, porque los medios de vida necesarios para producir la fuerza de trabajo durante un día costaba media jornada de trabajo... el que para alimentar y mantener en pie la fuerza de trabajo durante veinticuatro horas haga falta *media jornada de trabajo,* no quiere decir, ni mucho menos, que el obrero no *pueda trabajar durante una jornada entera.* El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso de trabajo son, por tanto, dos factores completamente distintos. Al comprar la fuerza de trabajo, el capitalista no perdía de vista esa *diferencia de valor...* En efecto, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, *realiza su valor y enajena su valor de uso...* El valor de uso de la fuerza de trabajo, o sea *el trabajo* mismo, deja de pertenecer a su vendedor, ni más ni menos que al aceitero deja de pertenecerle el valor de uso del aceite que vende" [64].

El capitalista entonces, que en el supuesto de Marx paga media jornada por la fuerza de trabajo del obrero, le hace trabajar toda la jornada, de donde se apropia la otra mitad de la jornada del trabajador. Si media jornada de trabajo es tres chelines, y si el obrero trabaja una jornada, vale decir que el obrero rinde una *plusvalía* de 3 chelines. "Por fin la jugada maestra ha prosperado, el dinero se ha convertido en capital" [65].

"Y todo este proceso, prosigue Marx, la transformación de dinero en capital, se opera en la órbita de la circulación y *no* se opera en ella. Se opera *por medio* de la circulación pues está condicionado *por la compra de la fuerza de trabajo* en el mercado de mercancías. *No se* opera en la circulación, pues este proceso no hace más que iniciar *el proceso de valorización,* cuyo centro

[63] Ibídem.
[64] Ibídem, pág. 159.
[65] Ibídem, pág. 159.

reside *en la órbita de la producción.* Y así todo marcha pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles" [66].

Crítica de la plusvalía de Marx

Toda la teoría de Marx sobre la plusvalía toma su punto de partida o fundamento en la tensión que la economía comercial, basada en las mercancías, había creado entre el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso se mediría por la utilidad, y el valor de cambio, por el trabajo materializado en la mercancía. Esta tensión entre el valor de uso y el valor de cambio aplicado a la fuerza de trabajo del obrero sería la fuente de la plusvalía. La *plusvalía* sería la diferencia entre uno y otro valor que se apropiaría el capitalista. Este compraría el valor de cambio, esta mercancía que es la fuerza de trabajo, y le haría rendir luego en todo lo que da su valor de uso. Si el valor de cambio de la fuerza de trabajo le cuesta al capitalista media jornada de trabajo del obrero, haciendo trabajar al mismo una jornada, vale decir usando la fuerza en su rendimiento total, el capitalista se apropia esa media jornada o plusvalía.

Ya hemos visto cómo es antojadiza la teoría de Marx sobre el valor de cambio constituido sólo por trabajo en él materializado. No hay tal tensión u oposición entre valor de cambio y valor de uso. Las cosas se cambian porque tienen utilidad y en la medida en que la tienen. Nadie las cambia atendiendo precisamente a que son productos del trabajo. Si el hombre trabaja, trabaja para producir cosas útiles que pueda luego vender en el mercado y enriquecerse. El trabajo considerado teleológicamente, es decir como *trabajo ordenado a una determinada producción de utilidades,* también tiene valor y es fuente de valor. No es el único valor. Pero es un valor.

Aquí radica todo el error de Marx, que se oculta bajo la apariencia científica de un juego dialéctico entre valor de uso y valor de cambio, entre los cuales habría una irreductible oposición. Marx reconoce que la utilidad es el *constitutivo* del valor de uso y que es el *fundamento* del otro valor de cambio que es el trabajo. Nosotros decimos en cambio que no hay sino un único constitutivo

[66] Ibídem, págs. 160-163.

del valor de uso y del valor de cambio. Pero se puede aprovechar la utilidad de la cosa misma *directamente* y en este caso tenemos el valor de uso. O se puede aprövechar sólo *indirectamente* y en este caso tenemos el valor de cambio, que da origen al comercio. Que haga una cosa u otra va a depender también de lo que reporte mayor utilidad. Aquí está la razón de ser del comercio. ¿Qué es mejor económicamente, es decir, qué reporta mayor utilidad con menor esfuerzo, que un hombre trabajador produzca *directamente para satisfacer sus necesidades*, todo cuanto necesita —necesidades materiales, culturales, políticas, religiosas, etc.— o que se dedique a una determinada producción en la cual va a adquirir experiencia y habilidad y la venda en el mercado a cambio de todas las otras utilidades que necesita? Es evidente que, dada la condición concreta de limitación en que se encuentra el hombre, le conviene más este segundo modo de producción *directa para el mercado*, que es en realidad un modo de producción *indirecta de utilidades por la utilidad misma.* La producción para el mercado reporta mayor utilidad que una producción puramente personal o doméstica. Pero en una u otra la *utilidad* decide.

Lo que decimos de una economía de mercancías, o sea de valores de cambio, como más ventajosa que una economía de utilidades directas o de puro valores de uso, lo podemos extender igualmente a una economía *capitalista,* es decir a que el capital sea aportado por unos y el trabajo por otros. ¿Qué reporta económicamente mayor *utilidad,* una economía única de aportadores de capital y trabajo al mismo tiempo, aunque cada uno en una producción y tarea determinada, o una economía más compleja y diversificada en la que los unos aportan los medios de producción, otros la dirección y organización, otros, en fin, el trabajo intelectual, técnico, administrativo, contable o puramente manual? La respuesta a esta cuestión se impone fácilmente. La economía en que se separa el capital del trabajo puede ser económicamente de gran rendimiento y no tiene por qué considerarse intrínsecamente injusta. Al contrario, debe ser considerada buena en cuanto reporta utilidad. Se entiende sin embargo que ella, lo mismo que una economía comercial, debe funcionar sobre una base justa, es decir sobre la ley de reciprocidad de los cambios a que hemos hecho referencia más arriba. Y en este sentido hemos de reconocer que el capitalismo histórico o liberal, sea el concurrencial, sea el monopolístico, no funciona en conformidad con esta ley básica y

fundamental. Sobre todo el capitalismo que conoció Marx era enteramente disimétrico e injusto. No beneficiaba sino únicamente al sector capitalista. Adolecía de una terrible injusticia un sistema que dejaba a los proletarios sumidos en la inseguridad, el hambre y la miseria. Cierto que ese estado se ha ido mitigando por la presión en gran parte de los sindicatos de obreros, pero aún así no puede considerarse que haya desaparecido.

Para que dicha injusticia desaparezca y para que el capitalismo funcione como corresponde, es necesario que el conjunto de la economía capitalista se ajuste a la ley de reciprocidad de los cambios que establece que todos aquellos que contribuyen a crear la riqueza deben igualmente y en igual proporción participar de los beneficios de la misma. ¿Quiénes son los que crean la riqueza en la sociedad capitalista? ¿Sólo los trabajadores como opinaba Marx? ¿Sólo o principalmente los capitalistas como opinan los liberales? Evidentemente, la crean todos los que integran dicha sociedad, cada uno en su sector de producción dentro de la escala que ocupa en el respectivo sector. Si ello es así, todos y cada uno han de tener acceso a dicha riqueza en la medida en que han contribuido a crearla. ¿Cómo se ha de medir entonces la contribución que corresponde a cada uno? Por el puesto respectivamente proporcional que cada uno ocupa en dicha sociedad. *Porque cada uno produce utilidades para consumir utilidades.* En el plano de *la economía nacional,* de tal suerte debe resolverse la organización de la producción económica aprovechando *la diversidad* de cada uno para una mejor eficiencia, que luego también se resuelva la distribución de la riqueza atendiendo a aquella misma diversidad. Por ello, la sana concepción de la economía exige el gobierno de la economía tanto en el plano de la producción como en el de la contribución por un órgano representativo de todas las fuerzas económicas que son al mismo tiempo productoras y consumidoras. En esto consiste substancialmente el régimen corporativo.

Este régimen debe atender sobre todo a la índole especial de la economía capitalista, que es una economía dinámica en la cual el *progreso* se verifica de modo sensible de año a año. Luego, ese *progreso sensible* debe beneficiar igualmente a todos los grupos sociales que contribuyen a crearlo. En esto hay de modo particular una injusticia manifiesta en el capitalismo histórico o liberal. En él, el progreso económico que realiza la sociedad año tras año beneficia casi exclusivamente al sector que es dueño de los medios

de producción, dejando *estacionado* al sector laboral. Al cabo de los años, cuando el progreso se ha ido acumulando, la disimetría y divergencia entre el grupo social que ha hecho grandes progresos y el otro grupo que ha quedado estacionado adquiere una distancia sumamente grande.

Marx puede tener razón en denunciar esta condición abusiva del capitalismo. Su error está en consustancializar el capitalismo y en especial el régimen de propiedad privada con *esta condición abusiva.* Su error está en la invención de la famosa plusvalía como igual a trabajo no pagado. Cierto que en el capitalismo *liberal histórico* hay una injusticia, *de hecho,* en cuanto no se retribuye como corresponde, en justicia conmutativa, el trabajo. Hay un trabajo no pagado. Pero ello no es *esencial* al sistema. Se debe a un mal funcionamiento del sistema, que, *de suyo,* puede ser corregido.

Marx, en cambio, supone que el valor sólo proviene del trabajo y en consecuencia también el sobrevalor, o sea la riqueza acrecentada, de la sociedad capitalista. Y en esto está gravemente equivocado. Tanto el valor como el sobrevalor de una sociedad, vale decir la riqueza que reemplaza al consumo, como la sobrerriqueza que se produce y que determina el progreso económico, proviene de todos los grupos sociales. No sólo de los que aportan trabajo manual, sino también trabajo intelectual o de los que organizan y con ello aumentan la productividad de la empresa o de los que facilitan la circulación de las mercancías y las hacen llegar a manos del consumidor, o de los que financian la producción y la hacen *económicamente* posible en vasta escala. Incluso proviene también de las instituciones y personas que aseguran un determinado orden político, que es base del funcionamiento económico. Proviene asimismo de los grupos culturales y de las instituciones religiosas que aseguran un sistema de ideas y de hábitos morales que son necesarios también para el funcionamiento económico.

Si, en consecuencia, todas las utilidades de bienes y servicios que constituyen la masa de las riquezas y de sobrerriquezas de una sociedad determinada provienen de los más diferentes agentes de la sociedad, debe también, proporcionalmente al puesto de cada uno en la escala social, beneficiarlos a todos en una justa y proporcional redistribución.

El problema de la plusvalía en Marx determina el estudio del capital y consiguientemente el de la propiedad privada. Para Marx, el único factor de valor es el trabajo manual. Por tanto, si otro factor, fuera del trabajo, se erige en causa del valor y pretende adjudicárselo, cometería una violencia. La plusvalía es la parte de valor-trabajo que arrebata el capital al obrero. El capital no produce valor. El único valor lo produce el trabajo del operario. Tal la enseñanza de Marx.

Con lo que hemos visto aparece clara la falacia de esta tesis. El valor o las utilidades económicas no se originan de una única causa: "Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital", enseña León XIII en la *Rerum Novarum.* Para que el trabajo rinda frutos debe ser aplicado sobre bienes anteriores y con otros bienes que sirvan de medios para producir estos frutos. Estos medios, en la economía contemporánea, son la tierra, instalaciones, maquinarias, materias primas que entran en el proceso productivo. Son capital. El capital es un factor de la producción de bienes, ¿cómo es posible negarlo? No será el único factor. Pero indudablemente es un factor, y poderoso. Lo mismo hemos de decir del trabajo manual. Por ello, es absurdo aferrarse a un sistema económico que quiera explicar el origen del valor o de las utilidades económicas de una única causa.

Si no hay capital sin trabajo, ni trabajo sin capital, justo es entonces que los frutos de uno y otro correspondan y se distribuyan entre todos los factores que contribuyen a producirlos. Si es injusto que un capitalismo voraz no dé la parte que corresponde al trabajo, también es injusto que un socialismo envidioso niegue la parte que corresponde al capital.

El problema del capital determina la célebre cuestión de la apropiación privada de bienes o de la propiedad privada. ¿Los bienes de producción deben ser privados o deben pertenecer a la comunidad? Marx niega la propiedad privada de los medios de producción. Con ello, priva al que trabaja, incluso al más ínfimo obrero, del gran acicate que le determina a trabajar. Porque no hay duda que el trabajo es penoso y tiene que haber un estímulo fuerte que mueva a cumplirlo. Santo Tomás [67], y antes que él, Aris-

[67] *Suma Teológica,* 2-2, q. 66, a. 2.

tóteles, han visto con claridad que, sin el acicate de poseer algo en propiedad privada, no se determinaría uno al trabajo, con el cual se producen los bienes. "Pues, cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores" [68].

En el presente estado del hombre que necesita trabajar para procurarse los bienes que necesita para vivir, la propiedad privada es de derecho natural. Porque sin ello no habría *producción* de bienes. Puede haberla, sí, en un régimen de propiedad estatal, en que se use el látigo y el rigor para hacer trabajar. Pero ya no se trataría de una sociedad *humana* ni de trabajo *humano,* sino de trabajo forzado. Por ello, Pío XII en la alocución *Oggi* del 1 de setiembre de 1944 enseña: "Ya nuestro inmortal antecesor León XIII, en su célebre encíclica *Rerum Novarum,* enunció el principio de que, para todo orden económico y social, «debe ponerse como fundamento inconcuso el derecho de la propiedad privada». Lo cual no significa que la propiedad privada haya de gozar de privilegios exhorbitantes e ilimitados como acaece comúnmente en el régimen del capitalismo liberal. De aquí que Pío XII, allí mismo, escriba: "Por ello, allí donde, por ejemplo, «el capitalismo» se basa sobre tales erróneas concepciones y se arroga sobre la propiedad privada un derecho ilimitado, sin subordinación alguna al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al Derecho Natural".

La Iglesia propicia un régimen de propiedad privada porque sólo él asegura una fácil y abundante *producción* de riquezas, pero este régimen debe estar de tal manera regulado por la organización de toda la economía nacional que se asegure una armónica *distribución* de toda la riqueza nacional.

La propiedad privada no es, sin embargo, en la mente de la Iglesia como no lo era la mente de los teólogos, [69] el fin de la economía sino un medio justo y apropiado, de derecho natural *secundario,* que debía subordinarse al derecho natural primario que prescribe que todos tengan acceso al uso de lo que necesitan para su condición. En especial, Pío XII, en su radiomensaje del

[68] Ibídem.

[69] Ver Santo Tomás, en el pasaje aludido, 2-2, q. 66, a. 2, que subordina la propiedad privada al uso *común* de los bienes en favor de todos los hombres.

1 de junio de 1941, al cumplirse el cincuentenario de la *Rerum Novarum,* recuerda este principio cuando enseña: "Todo hombre, por ser viviente dotado de razón, tiene efectivamente el derecho natural y fundamental de usar de los bienes materiales de la tierra, quedando, eso sí, a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos, el regular más particularmente la actuación práctica. Este derecho individual no puede suprimirse de modo alguno, ni aún por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales. Sin duda, el orden natural, que deriva de Dios, requiere también la propiedad privada y el libre comercio mutuo con bienes, con cambios y donativos, e igualmente la función reguladora del poder público en estas dos instituciones. Todavía esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales, y no podría hacerse independiente del derecho primero y fundamental que a todos concede el uso, sino más bien debe ayudar a hacer posible la actuación en conformidad con su fin".

Capital constante y capital variable

Marx ha explicado el origen de lo que él llama plusvalía. "Sabemos, escribe[70], sin embargo, que el proceso del trabajo *se remonta sobre* el punto en que se produce y añade al objeto sobre que recae un simple *equivalente* del valor de la fuerza del trabajo. En vez de las seis horas que bastan para eso, el proceso del trabajo dura, por ejemplo, doce horas. Por tanto, la fuerza del trabajo puesta en acción no se limita a reproducir su propio valor, sino que produce un valor nuevo. Esta *plusvalía* forma *el remanente del valor del producto sobre el valor de los factores del producto consumido,* es decir, los medios de producción y la fuerza del trabajo".

Este concepto de plusvalía que emana únicamente de la fuerza del trabajo va a obligar a Marx a introducir una distinción, que él considera fundamental, dentro del capital. "Como vemos, dice, la parte de capital que se invierte en *medios de producción,* es decir, en materias primas, materias auxiliares y elementos de trabajo, *no cambia de magnitud de valor* en el proceso de produc-

70 Ibídem, pág. 170.

ción. Teniendo esto en cuenta, le doy el nombre de parte *constante del capital,* o más precisamente *capital constante*".

"En cambio, la parte de capital que se invierte en *fuerza de trabajo cambia de valor* en el proceso de producción. Además de reproducir su propia equivalencia, crea un remanente, *la plusvalía,* que puede también variar siendo más grande o más pequeña. Esta parte del capital se convierte constantemente de magnitud constante en variable. Por eso le doy el nombre de *parte variable del capital,* o más precisamente, *capital variable. Las mismas partes integrantes del capital* que *desde el punto de vista del proceso del trabajo* distinguíamos como medios objetivos y subjetivos, medios de producción de trabajo, son las que desde *el punto de vista del proceso de valorización* se distinguen en capital *constante* y capital *variable*"[71].

Crítica del capital constante y del capital variable

Esta distinción no tiene fundamento en una consideración sana del proceso económico. Tanto lo que Marx llama capital constante —capitales financieros, inmuebles, maquinarias, materias primas—, como lo que denomina capital variable son *causa eficiente de utilidades económicas,* sus efectos; hay entre ellas una distinción real y separación como la que existe entre la causa y el efecto. Digamos con más precisión. En el proceso económico, tenemos agentes económicos que son los empresarios, capitalistas, técnicos, empleados y obreros que sirviéndose de máquinas transforman las materias primas que extraen del suelo o del mar en *utilidades económicas.* Hay una *creación* de riquezas. Los objetos naturales que no encerraban un valor directo de *utilidad* se transforman en *utilidades directas.* Y en utilidades al alcance de la mano del consumidor. Hablamos no simplemente de objetos *físicamente* útiles, sino *económicamente* útiles. Una sociedad puede tener muchos bienes útiles en una parte de su territorio; pero si no tiene un buen servicio de transporte, o de circulación monetaria, no puede ponerlos a disposición del público consumidor.

El hombre crea utilidades. Y crea utilidades distintas de sí

[71] Ibídem, pág. 171.

mismo, de su fuerza de trabajo y de su ingenio, transformando las materias naturales. De las aguas de una catarata que se perdían en el mar, el hombre, mediante una turbina, produce energía eléctrica que luego va a accionar innumerables motores que producirán otras tantas utilidades económicas. ¿De dónde salen, *económicamente,* esas utilidades? Son, en definitiva, *efecto* de una iniciativa de la inteligencia y de la mano humanas que, ayudadas por instrumentos aptos, han *multiplicado económicamente* las fuerzas naturales.

Marx, en lugar de hacer una consideración en base a la creación de riqueza o utilidades económicas, que es una causalidad que produce efectos que antes no existían y los produce en grado *inconmensurable* —piénsese, en efecto, las utilidades económicas que van a ser efecto del descubrimiento de la energía atómica, efecto por tanto de los estudios teóricos sobre la estructura del átomo, y dígase si no hay una verdadera inconmensurabilidad entre el efecto y la causa— busca la conmensurabilidad del efecto, del producto, de la mercancía, como si fuere una suma que no puede ser nueva y superior a los sumandos. Quiere encontrar en la mercancía, una suma, todos los sumandos que han intervenido en su producción: tanto de las máquinas, tanto de las materias primas, tanto del trabajo computado por la cantidad de horas empleadas. Pero la *utilidad económica* rebasa esa computación. La utilidad económica en la era atómica, p. ej., es resultado de un proceso social que no se puede computar puramente en base a *elementos físicos* que entran dentro de ese objeto considerado útil. Es efecto de la fuerza creadora de la inteligencia humana, que es, en definitiva, la verdadera creadora de riquezas y de sobrerriquezas.

Con ello queremos expresar la más absoluta reprobación del método de Marx de querer computar el valor en atención al esfuerzo empleado. El valor, y no hay otro valor que la utilidad, es inconmensurable en relación con este esfuerzo. Un gran valor puede ser efecto de un esfuerzo mínimo. Y, al contrario, un valor insignificante puede ser efecto de un esfuerzo grande. En definitiva, que la plusvalía, es decir la creación de nuevas utilidades, no es producto de un pretendido capital *variable* que se opondría a un capital *constante.* Es producto de la totalidad de los agentes empeñados.

No nos vamos a detener en las largas exposiciones de Marx sobre lo que llama *la producción de la plusvalía absoluta,* sección tercera del libro I, y *la producción de la plusvalía relativa,* sección cuarta del libro I. Diremos una palabra sobre *El salario,* del cual se ocupa en la sección sexta del mismo libro.

Para Marx, que hace del trabajo manual la causa única del valor de los objetos que se intercambian en el mercado, el salario de cualquier modo que se conciba debía resultar injusto. Si el obrero es la causa total que da valor a los productos terminados, justo es que también reciba como retribución la totalidad de ese valor. "Como el valor de trabajo, escribe Marx, no es más que una expresión impropia para designar el valor de la fuerza de trabajo, se desprende por sí mismo que *el valor de trabajo tiene que ser siempre más reducido que su producto de valor,* pues el capital hace que la fuerza de trabajo funcione siempre más tiempo del necesario para reproducir su propio valor. En el ejemplo que poníamos más arriba, el valor de la fuerza de trabajo puesta en acción 12 horas es de 3 chelines, valor para cuya producción necesita 6 horas. En cambio, su producto de valor son 3 chelines, puesto que funciona durante 12 horas al cabo del día y su producto de valor no depende de lo que ella valga, sino de lo que dure su función. Por donde llegamos al resultado, poco satisfactorio a primera vista, de que un trabajo que arroja un valor de 6 chelines forme un valor de 3" [72].

Y prosigue Marx: "Observamos además que el valor de 3 chelines en que se traduce *la parte retributiva de la jornada de trabajo, un trabajo de 6 horas,* se presenta como el valor o *precio de la jornada total de trabajo de 12 horas,* en la que se continúan 6 horas de trabajo *no retribuido. Como se ve, la forma de salario borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente, en trabajo pagado y trabajo no retribuido.* Aquí todo el trabajo *aparece* como si fuese trabajo retribuido" [73].

[72] Ibídem, pág. 432.
[73] Ibídem, pág. 432.

Marx critica la esencia misma del régimen del salariado. Históricamente puede sostenerse que siempre hubo régimen del salariado, aunque no en la escala moderna. Al comenzar la gran industria en el siglo XVIII y al desarrollarse en el siglo XIX se impone el régimen del salariado, que es el régimen corriente en la economía actual. El salariado consiste en que un trabajador arriende su actividad, bajo ciertas condiciones contratadas, en cambio de una paga, y la ponga a disposición y bajo la dirección y gobierno de un patrón. El trabajador trabaja para el patrón, en producir productos que a él no le pertenecen y que sólo pertenecen a su patrón. En cambio, recibe una retribución determinada, cualquiera sea la suerte de la empresa.

¿Hay injusticia en este régimen, hablamos de una injusticia *esencial* que radique en la naturaleza del régimen mismo que no le haga compatible con la dignidad del hombre? Todo el sistema de Marx, desde sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hasta *El Capital*, se mueven en esta execración del régimen del salariado. Todo su concepto sobre la *alienación económica* condena precisamente la *dependencia económica* de un hombre con respecto a otro hombre.

Sin embargo, no se ve cómo se puede libertar al hombre, al menos en proporción vasta, de esta dependencia que ha conocido en todo tiempo. No se ve cómo en el régimen de producción propuesto por Marx, en el cual los medios de producción serían de apropiación común, podría organizarse el trabajo para la producción de bienes y servicios sin establecer un régimen de dependencia de unos a otros. Dependencia, en este caso, no sólo económica, sino política, es decir, dependencia mucho más rigurosa que la vigente en la sociedad capitalista y reforzada por el poder coercitivo del Estado.

Porque la necesidad de un trabajo dependiente surge precisamente de la organización compleja que ha alcanzado el régimen hetereogéneo y complicado de producción de la industria moderna y que es consubstancial a dicha industria. Nadie sostendrá que una gran industria moderna, en que se conjugan los esfuerzos de científicos, técnicos, contables y operativos, en la producción en serie de piezas que luego deben ser ensambladas en un auto o en un avión, p. ej., puede montarse ni funcionar sin la conjugación

armónica de miles y miles de voluntades. Ahora bien, si hay conjugación, hay unidad en la dirección y ejecución. Hay quien da órdenes y quienes las cumplen; quien manda y quien obedece, y quien manda con poder para hacerse obedecer.

Esta dependencia no afecta a la *dignidad* del hombre, ya que deriva de su misma naturaleza. Dios le ha hecho limitado en sus posibilidades, pero ilimitado en sus necesidades. Para vencer esta tensión interna, el hombre debe unirse con sus semejantes, repartirse las tareas que se deben cumplir, conjugar esfuerzos y todo ello sólo es posible bajo la dependencia de unos bajo otros. Además, el hombre viene dependiente de sus padres, de un territorio, de una sociedad, de las posibilidades de una civilización determinada. Todos necesitan de todos.

Por eso, contra los sistemas utópicos que periódicamente aparecen en el curso de la historia reclamando una estricta igualdad entre los hombres, la Iglesia recuerda las enseñanzas de León XIII en *Quod Apostolici Muneris:* "Por el contrario, según las enseñanzas evangélicas, la igualdad de los hombres consiste en que todos, habiéndoles cabido en suerte la misma naturaleza, sean llamados a la misma altísima dignidad de hijos de Dios, y al mismo tiempo en que, decretado para todos un mismo fin, cada uno ha de ser juzgado según la misma ley para conseguir conforme a sus méritos, o el castigo o la recompensa. Mas la desigualdad del derecho y de la autoridad se derivan del mismo autor de la naturaleza, del cual toma su nombre toda la paternidad en el cielo y en la tierra..."

Claro que en la raíz más profunda del marxismo hay un fondo de soberbia y de suficiencia de la humanidad frente a toda dependencia y en especial frente a la dependencia de Dios. Si Dios no es padre del hombre, tampoco puede serlo, por participación, un hombre de otro hombre. Sin embargo, como la insuficiencia del hombre aislado, es un hecho, el hombre se constituirá en amo y en amo cruel de su semejante. Y ello en toda economía, sea liberal, sea comunista.

"La Iglesia no promete aquella igualdad absoluta que todos proclaman, porque sabe que la convivencia humana produce siempre y necesariamente toda una escala de gradaciones y de diferencias en las cualidades físicas e intelectuales, en las disposiciones y tendencias inferiores, en las ocupaciones y en las responsabilidades. Pero, al mismo tiempo ella asegura la plena igualdad dentro

de la dignidad humana y también ante el corazón de Aquél que llama a Sí a todos los que están cansados y agobiados, y les invita a tomar en parte sobre Sí su yugo para hallar la paz y el reposo de sus almas, porque su yugo es suave y su carga ligera" [74].

Si hay tal diferencia entre los hombres, si tal es la complejidad de la convivencia humana y de la organización económica que establece una necesaria dependencia de unos con respecto a otros, no se puede evitar tampoco, en un régimen de complejidad de la producción, que unos aporten sólo las fuerzas de su trabajo que deberá reponer diariamente sin poder esperar a conseguir el fruto del mismo, debiendo por consiguiente recibir una paga o salario por el trabajo efectuado, cualquiera sea luego la suerte de la empresa.

Criticar la doctrina del salariado de Marx no ha de implicar por otra parte aceptar las leyes del salario defendida por la doctrina liberal, lo que luego Lasalle ha dado en llamar "la ley de bronce de los salarios". Ley pretendidamente económica que, bajo el régimen de la oferta y de la demanda, regula los salarios y exige que el salario medio no sobrepase nunca de aquello que es indispensable, conforme con los usos del país, para mantener la existencia de los obreros y continuar la raza.

Esta es una ley de una economía antihumana que no busca sino comprimir los salarios (precio de costo) y aumentar el precio de venta. Economía enfocada desde el punto de vista del *beneficio particular e inmediato* que olvida que aun desde un punto de vista de la economía nacional, el salariado es también consumidor y que, por consiguiente, una política de altos salarios expande el mercado y las posibilidades de producción.

La ley de la acumulación capitalista

La teoría de la plusvalía, que determina la distinción entre el capital constante y el capital variable, va a determinar lo que Marx llama *ley del acrecentamiento progresivo del capital constante con selección a su parte variable,* que él estudia en el capítulo XXII del primer libro de *El Capital.* Los capitales se concentran. El capital individual, y sobre todo el capital social, se acumula no sólo a

[74] Pío XII, a los trabajadores de la Fiat, 31-VIII-48.

resultas del engrandecimiento gradual de los capitales individuales, sino sobre todo del acrecentamiento de su número, sea porque valores durmientes se convierten en capitales, sea porque brotes de antiguos capitales se desprenden para echar raíces independientemente del tronco. "La acumulación del capital, que al principio sólo parecía representar una dilatación *cuantitativa,* se desarrolla, como hemos visto, a un constante cambio *cualitativo de su composición,* haciendo aumentar innecesariamente el capital a costa del capital variable"[75].

Este aumento incesante del capital constante a costa del variable, determina la formación de lo que Marx llama *el ejército industrial de reservas.* A medida que ganan en volumen y en eficacia de rendimiento, *los medios de producción* van dejando un margen cada vez menor como *medios de ocupación de obreros.* El exceso de trabajo de los obreros engrosa las filas de su reserva, al paso que la presión reforzada que ésta ejerce sobre aquéllos por el precio de la concurrencia, obliga a los obreros que trabajan, a trabajar todavía más y a someterse a las imposiciones del capital. La existencia de un sector de la clase obrera condenado a ociosidad forzosa por el exceso de trabajo impuesto a la otra parte, se convierte en fuente de riqueza del capitalista individual *y acelera al mismo tiempo la formación del ejército industrial de reserva, en una escala proporcionada a los progresos de la acumulación social*[76].

En definitiva, que "dentro del *sistema capitalista* todos los métodos encaminados a intensificar la fuerza productiva social del trabajo se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se traducen en medios de explotación y esclavizamiento del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, le rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, destruyen con la tortura de su trabajo el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso del trabajo en la medida que a éste incorpora la ciencia como potencia independiente; corrompen las condiciones bajo las cuales trabaja, le someten, durante la ejecución de su trabajo, al despotismo más odioso y más mezquino, convierten todas las horas de su vida en horas de trabajo, lanzan a sus mujeres y sus hijos la rueda trituradora del capital. Pero, todos los

[75] Ibídem, pág. 507.
[76] Ibídem, pág. 512.

métodos de producción de plusvalía son al mismo tiempo métodos de acumulación y todos los progresos de la acumulación se convierten, a su vez, en medios de desarrollo de esos métodos. De donde se sigue que a medida que se acumula el capital, tiene necesariamente que empeorarse la situación del obrero, *cualquiera que sea su retribución,* sea alta o baja. Finalmente, la ley que mantiene *siempre la superpoblación relativa o ejército industrial de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación,* tiene al obrero encadenado al capital con ataduras más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo estaba clavado a la roca. Esta ley determina *una acumulación de miseria* equivalente a *la acumulación de capital.* Por eso, lo que en un polo es acumulación de riquezas, en el polo contrario, es decir, en la clase que crea su propio producto como capital, acumulación de miseria, de tormentos, de trabajo, de esclavitud, de despotismo y de ignorancia y depravación moral"[77].

Crítica de la acumulación de capital por un polo y de miseria por otro

No nos vamos a detener en esta crítica. La teoría de Marx aquí está determinada por su concepto del trabajo, sustancia del valor de cambio, en contraposición a los valores de uso. El capital agarra al trabajador, le hace trabajar y producir en provecho propio (plusvalía). El capital aumenta y aumenta más rápidamente en su parte destinada al capital constante que en la destinada al capital variable. Siempre tienden el capital y el trabajo a oponerse como dos polos del cual uno depende y se alimenta del otro. Si el uno aumenta, el otro disminuye. Si el uno progresa, el otro se debilita.

Esto que denuncia Marx es cierto en gran parte en la economía *liberal,* en que la ganancia, y en consecuencia la acumulación del capital, se hace a costa del hambre y de la miseria del obrero. Pero no tiene por qué ser cierto en un régimen de propiedad que se rija por la ley de la reciprocidad en los cambios y que considere la economía desde el punto de vista de la nación; toda la nación, empeñada entonces en la producción de bienes y servicios, producirá bienes de producción y bienes de consumo y consumirá luego,

[77] Ibídem, pág. 519.

en un período de un año, parte de estos bienes y ahorrará y capitalizará el resto. Esta economía nacional se irá enriqueciendo año tras año en todos los sectores diversos y escalonados de su población, pero se irá enriqueciendo proporcionalmente. Una máquina, año tras año cada vez más poderosa en producción de bienes —de producción y de consumo—, proporcionará mayores utilidades a toda la población, lo que determinará un paulatino ascenso del nivel de la vida. Nada entonces de acumulación del capital constante a costa del capital variable, nada del ejército de reserva industrial, nada en fin, de miseria en un polo junto con la acumulación de riqueza en el otro polo.

La acumulación primitiva

En la parte final del libro I, trata Marx de la acumulación primitiva necesaria para que se inicie un proceso propiamente capitalista. Allí hace ver cómo "la acumulación del capital supone la plusvalía, y ésta, la producción capitalista, la cual a su vez implica la existencia de grandes masas de capital y fuerza de trabajo en manos de productores de mercaderías. Todo este movimiento parece, pues, girar en un círculo vicioso del que únicamente podemos salir suponiendo una acumulación primitiva (*previous acumulation* de Adam Smith) anterior a la acumulación capitalista, una acumulación que no es el resultado, sino el punto de partida del modo capitalista de producción".

"Esta acumulación primitiva, escribe Marx, desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología"[78].

"Para que haya producción capitalista hace falta que exista una suma grande de riquezas por un lado y una suma también grande de trabajadores libres, sin otro medio de producción más que sus manos. El productor inmediato, el trabajador, no pudo disponer de su persona sino cuando hubo dejado de estar atado a la gleba y de ser siervo de otra persona. Para pasar a ser un libre vendedor de fuerza de trabajo, que lleva su mercancía doquiera que encuentre un mercado para ella, tenía además que substraerse al dominio de los gremios, a sus reglamentos, de aprendizaje y de oficio, y sus obstructoras *ordenanzas* de trabajo.

[78] Ibídem, pág. 573.

El movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados, aparece, pues, por una parte como su liberación de la servidumbre y de la imposición gremial; y éste es el único lado que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, por otra parte, esos neoliberados no pasan de ser vendedores de sí mismos sino cuando se les ha despojado de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia que les ofrecían las antiguas instituciones feudales. Y la historia de expropiación está escrita con rasgos de sangre y fuego en los anales de la humanidad"[79].

Crítica de la acumulación primitiva

Tiene razón Marx: el proceso de producción capitalista supone la acumulación primitiva. Y esto no es un hecho primitivamente económico, sino *político*. Y por ello Marx ha de afirmar, antes de hacer historia detallada de esta expropiación, que "en la historia de la acumulación primitiva hacen época todas las revoluciones que sirven de palanca a la clase capitalista en formación; pero, ante todo, los momentos en que grandes masas de hombres repentina y violentamente separados de sus medios de vida y arrojados como proletarios libres al mercado del trabajo. La base del proceso entero está en la expropiación del suelo del productor rural, del campesino. Su historia ofrece muchos matices diferentes en los diferentes países, y recorre sus diversas fases y en diversas épocas históricas"[80].

El carácter *político* de la acumulación capitalista es un hecho claro, confesado paladinamente por el mismo Marx. Pero podríamos añadir más. El carácter también *político* de toda la acumulación disimétrica e inarmónica que cumple posteriormente el capitalismo. Porque no es en virtud de leyes naturales de la economía, como pretende la economía liberal, que se efectúa el proceso capitalista de acumulación de riqueza por un lado y de miseria por el otro, sino en virtud de una *política* que rige injustamente el proceso económico y hace que el acrecentamiento de riquezas que de manera dinámica produce la utilización de un mayor capital con el aparato técnico moderno, fruto de la acumulación inventiva

[79] Ibídem.
[80] Ibídem.

de los siglos, beneficie exclusiva e injustamente a un sector privilegiado y castigue a un sector mayoritario. Al contrario, puede sostenerse que si el proceso económico se hubiese desenvuelto armónica y proporcionalmente, favoreciendo por igual a todos los grupos sociales que contribuyen a crear la riqueza nacional, sería de mayor magnitud, a la par que más armonioso, porque habría utilizado mayores riquezas al extender internamente el mercado y habría elevado el nivel cultural y científico de la población al elevar el nivel económico.

Claro que este carácter *político* de la acumulación capitalista, tanto en la primitiva que Marx reconoce, como en toda acumulación, afirmamos nosotros, contradice *fundamentalmente* todo el planteo marxista sobre las alienaciones del hombre. La alienación económica no es fundamental, como Marx pretende, porque ella misma necesita de la alienación *política* que la explique, y ésta, a su vez, de la cultural y doctrinaria.

La baja tendencial de la tasa de beneficio

En su primer libro, Marx expone la fuente de donde brota la pretendida plusvalía y por lo mismo la rápida acumulación del capital que, en su mente, coincide con la acumulación de miseria para los proletarios. En su segundo libro ha de estudiar el vasto proceso de la circulación del capital y en el tercero la totalidad del proceso capitalista. Estos dos últimos libros no nos han llegado en la redacción definitiva de Marx, sino en la de Engels. Y entre 1905 a 1910, Karl Kautsky publica con el título de la "Teoría de la Plusvalía", los estudios históricos que Marx escribió como preparatorios para la redacción de *El Capital* y que debían formar su libro IV.

Después de exponer la naturaleza necesariamente dialéctica del capitalismo —oposición de riqueza y pobreza; burgueses y proletarios; capital y trabajo; condición *social* de los medios de producción y apropiación *privada* de esos mismos medios—, Marx, fundado en las exigencias de la dialéctica, va a *insinuar* en el tercero, *la ley histórica fundamental del capitalismo,* o sea por qué mecanismo el capitalismo tiende a su propia muerte y a engendrar la sociedad comunista. Decimos a insinuar. Porque no parece haber acabado de expresar claramente su pensamiento. Dos fenó-

menos, aclara Marx, que están vinculados con esta extinción del capitalismo: la baja tendencial de la tasa de beneficio y las crisis económicas periódicas.

La ley de la tasa de beneficio la enuncia Marx en la sección tercera del tercer libro. Conocemos la fórmula general del Capital, D - M - D', es decir, aquélla en que se arroja una suma de dinero a la circulación para sacar una mayor de dinero. El proceso que engendra la suma mayor de dinero es la producción capitalista: el proceso que la realiza es la circulación del capital[81].

Marx ha expuesto cómo ese acrecentamiento de valor se debe a la plusvalía que proviene de la explotación del trabajo de los obreros. Pero esta explotación, a su vez, no es posible si el capitalista no proporciona los medios de producción, maquinarias y materias primas (capital constante), y si no dispone de dinero para anticipar el pago de salarios (capital variable). "Para el capitalista, escribe Marx, es indiferente el considerar el asunto en la forma que anticipa el capital constante para obtener ganancias del variable, o que anticipa el variable para incrementar el constante; que invierte el dinero en salario para dar mayor valor a la maquinaria y a las materias primas o que anticipa el dinero en maquinarias y materias primas para poder explotar el trabajo. Aunque sólo sea la parte variable la que crea la plusvalía, según Marx, la crea, sin embargo, sólo a condición de que también se anticipen las otras partes, o sea, las condiciones de producción del trabajo"[82]. Le interesa la cuota de beneficio $\left(\frac{pl}{c+v}\right)$, es decir plusvalía sobre capital constante más capital variable y no precisamente la cuota de la plusvalía $\frac{pl}{v}$. "Así tenemos, escribe Marx, la *cuota de beneficio* $\frac{pl}{C} = \frac{pl}{c+v}$ a diferencia de la cuota de plusvalía $\frac{pl}{v}$.

La cuota de la plusvalía, medida en el capital variable, se denomina cuota de la plusvalía; la cuota de la plusvalía, medida

[81] *El Capital*, vol. III, pág. 58.
[82] Ibídem.

en el capital total, se llama cuota de beneficio. Son dos distintas maneras de medir de la misma cantidad, que a consecuencia de la diferencia de medida expresan simultáneamente distintas proporciones o relaciones de la misma cantidad" [83].

Al capitalista le interesa la cuota o tasa del beneficio. Pues bien, dice Marx. En el proceso general y total del capitalismo, la tasa del beneficio tiende necesariamente a decrecer. En efecto, en la fórmula $t = \frac{pl}{c + v}$, si no se puede acrecentar *pl*, aumentando las horas de trabajo de los obreros, ni tampoco se puede comprimir *v*, disminuyendo su salario y si aumenta *c* por la acumulación del capital, se sigue que el cociente tiende necesariamente a decrecer". La tendencia progresiva de la cuota general de ganancia a bajar sólo es, pues, una *expresión característica del régimen capitalista de producción* del desarrollo ascendente de la fuerza productiva del trabajo. Esto no quiere decir que la cuota de ganancia no pueda descender también transitoriamente por otras razones, pero ello demuestra como una necesidad evidente derivada de la misma naturaleza de la producción capitalista que, a medida que ésta se desarrolla, la cuota general media de plusvalía tiene necesariamente que traducirse en una cuota general de ganancia decreciente. Como la masa de trabajo vivo disminuye constantemente en proporción a la masa del trabajo materializado, de medios de producción consumidos productivamente que pone en movimiento, es lógico que la parte de este trabajo vivo que no se retribuye y se materializa en la plusvalía, guarde una proporción constantemente decreciente con el volumen de valor del capital total invertido. Y esta proporción entre la masa de plusvalía y el valor del capital total empleado constituye la cuota de ganancia, la cual tiene, por tanto, que disminuir constantemente" [84].

Esta ley de la baja tendencial del beneficio marca la sentencia de muerte del capitalismo. Muestra que el capitalismo, por sus internas contradicciones, va hacia la muerte.

Esta ley muestra, asimismo, cómo la lucha de clases entre capitalistas y proletarios se funda en la sustancia del régimen económico capitalista. El capitalista, si quiere sobrevivir, debe explotar al obrero.

[83] Ibídem.
[84] Ibídem, pág. 204.

Crítica de la ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio

La ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio se funda en el principio falso de que el beneficio proviene de la plusvalía que es sobretrabajo no pagado por el capitalista. O sea, que la única fuente de beneficio, vale decir, de utilidades, proviene del trabajo. Hemos criticado esta tesis al hablar del valor. En ella está todo el marxismo. Y esta tesis es falsa. El beneficio, en una economía dinámica como la capitalista, proviene de crear incesantemente nuevas riquezas que sobrepasan las riquezas que se consumen. Hay entonces una diferencia a favor entre lo que se produce y lo que se consume. Esta diferencia proviene sobre todo del aprovechamiento técnico-industrial de nuevas invenciones que acrecientan poderosamente las utilidades y con ello los beneficios. Toda la comunidad puede beneficiarse. En cambio, en la concepción de Marx, no puede haber beneficio sino de un grupo social a costa de otro grupo social. El capitalista progresa porque roba al proletariado. Y esto es falso, como hemos demostrado, en un capitalismo que funcione de acuerdo con la ley de reciprocidad de los cambios.

Sin embargo, Marx puede tener razón, en parte, contra la economía liberal. Decimos en parte, por cuanto la economía liberal busca sacar beneficio no sólo de las utilidades de un capital más eficiente, sino también de la explotación del trabajo obrero. No sólo del trabajo, como se empeña en afirmarlo Marx. Pero también del trabajo. Por esto, el capitalismo liberal divide la sociedad o la economía mundial en bandos opuestos e irreconciliables.

Sin embargo, aún esta economía, por la presión del sentido humano de solidaridad, va cediendo paso, cada vez más, a una *economía humana* en que se busca que el beneficio del capital aproveche igual y proporcionalmente a todos los grupos sociales.

Las crisis cíclicas en Marx

Toda la dialéctica de Marx en el planteo económico tiende a oponer capital contra trabajo, burgueses contra proletarios. La oposición viene en rigor de Ricardo. Marx la encuentra preparada para aplicarle el método hegeliano. Una economía, a base de opo-

sición entre capital y trabajo, tiene necesariamente que originar trabas que hagan imposible el proceso económico. El capitalismo conoce las crisis que se suceden regularmente. 1825-1826, 1836-1837, 1846-1847, 1856-1857... En el manifiesto comunista de 1848, Marx describe las crisis periódicas del capitalismo: "Desde hace varias décadas, dice, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de las modernas fuerzas productivas que se rebelan contra el régimen vigente de producción, contra el régimen de la propiedad, donde residen las condiciones de vida y de predominio político de la burguesía. Basta mencionar las crisis comerciales, cuya periódica reiteración supone un peligro cada vez mayor para la existencia de la sociedad burguesa toda..."[85].

Para Marx, las crisis se originan en virtud de la dialéctica del capitalismo, que tiende a restringir el consumo de las masas para que aumente la ganancia y acumulación del capital. En *El Capital* escribe: "La razón última de toda verdadera crisis es siempre la pobreza y la capacidad restringida de consumo de las masas, con las que contrasta la tendencia de producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si no tuviesen más límite que la capacidad absoluta de consumo de la sociedad"[86]. Las crisis lo son de superproducción por una parte y de subconsumo por otra. Estos son el anverso y el reverso de un mismo hecho económico.

En *La Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* cuando expone el pensamiento de Ricardo, Marx se detiene a estudiar las causas de las crisis. Allí refuta la idea de Ricardo, que éste toma de Say, pero que en realidad viene de James Mill[87], de que la oferta crea su propia demanda. "La repetición periódica de las crisis, escribe Marx, ha rebajado las necedades de Say y otras al rango de una fraseología buena para ser usada en tiempos de prosperidad, pero inservible en época de crisis". Y Marx demuestra que "no puede existir crisis sin que se desglosen entre sí y entren en conflicto la compra y la venta o se manifiesten las contradicciones implícitas en el dinero como medio de pago"[88].

[85] *Biografía del Manifiesto comunista,* Editorial México S. A., 1949, pág. 78, III, pág. 427.

[86] V, 26.

[87] V, 31.

[88] Ibídem, pág. 38.

También rechaza Marx los argumentos de Ricardo de que no puede producirse una superproducción general de mercancías. "El hecho de que, por ejemplo, escribe, el mercado se halla abarrotado de zapatos o percales o vinos o productos coloniales, ¿quiere decir acaso que tengan satisfechas sus necesidades de zapatos, percales, etc., ni siquiera en las dos terceras partes de la nación? No, la superproducción no tiene nada que ver con las necesidades absolutas. Se refiere, única y exclusivamente, "a las necesidades relativas solventes. La superproducción no es nunca una superproducción absoluta, una superproducción con respecto a la necesidad absoluta o a la apetencia de mercancías. Así concebida la superproducción, no existiría superproducción, ni parcial ni general. Ni en este sentido existe entre ellos ninguna contraposición" [89].

"La superproducción, escribe Marx, en especial tiene como condición la ley general de producción del capital que consiste en producir en la medida de las fuerzas productivas, es decir, con arreglo a la posibilidad de explotar la mayor cantidad posible de trabajo con una cantidad dada de capital, sin atender para nada a la limitación del mercado ni a las necesidades solventes, susceptibles de pago, llevando a cabo la reversión constante de las rentas a capital, mientras que, por otra parte, la masa de productores se limita, y tiene necesariamente que limitarse, según las bases de la producción capitalista, al promedio que las necesidades marcan".

La crisis general del capitalismo. El comunismo *soviético,* además de las crisis periódicas de superproducción a que se refería Marx, habla de la crisis general del capitalismo. En el *Manual de Economía Política* [90] de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., se le dedica dos largos capítulos. Se la describe como la crisis del sistema capitalista mundial en todos sus aspectos y conjuntos, crisis que se caracteriza por las guerras y las revoluciones, por la lucha entre el capitalismo agonizante y el socialismo ascendente. La crisis general del capitalismo abarca todos los aspectos de éste, tanto el económico como el político. Sus rasgos cardinales son: la escisión del mundo en dos sistemas —el capitalista y el socialista—, la crisis del sistema colonial del imperialismo, la agudiza-

[89] Ibídem, pág. 43.
[90] 2ª edición, pág. 270.

ción del problema de los mercados y, como consecuencia de esto, el fenómeno crónico de las empresas que no trabajan a pleno rendimiento y el paro forzoso, en masa, crónico, en los países capitalistas.

Crítica del concepto marxista de crisis

El estudio de la naturaleza y de las causas de las crisis periódicas del capitalismo que efectúa Marx son, *desde cierto punto de vista,* justificados. Decimos, desde cierto punto de vista, en cuanto es claro que el capitalismo liberal, al no observar la ley de reciprocidad en los cambios, vale decir, al no retribuir equitativamente los servicios del personal a sueldo y a jornal, se encuentra, luego, con que no puede colocar la producción. Esta economía olvida que, si bien es cierto que, desde el punto de vista de la empresa, el personal a sueldo y a jornal figura en el rubro de costo de producción y en consecuencia debe ser reducido; desde el punto de vista del mercado y de la economía nacional figura como consumidor, y en consecuencia, si no recibe la justa retribución no puede adquirir la producción que ha efectuado. Se produce entonces la crisis que significa, por una parte, superproducción, y por otra, subconsumo.

Sin embargo, no podemos aceptar completamente el juicio de Marx. Pues, éste hace intervenir como causa explicativa de la disociación entre la producción que se oferta y la demanda de la misma, su famosa teoría de la plusvalía. Como para Marx sólo el trabajo manual es valor y éste sólo es producido por los obreros, a éstos correspondería la totalidad de la producción. Nosotros decimos, en cambio, que la producción, aunque corresponde a los obreros en un porcentaje mayor que el que quiere asignarle el capitalismo liberal, no les corresponde *exclusivamente,* sino que también corresponde, proporcionalmente, a los otros grupos económicos, que han contribuido a crearlo, y aún a los grupos políticos, culturales y religiosos que aseguran la posibilidad de una convivencia en comunidad.

El problema de la crisis general del capitalismo a que se refiere el comunismo soviético rebasa el planteo puramente económico y corresponde que lo veamos en otro lugar.

Los hechos económicos del proceso capitalista determinarían,

según Marx, *ineluctablemente,* la muerte de este régimen y el nacimiento del socialismo, lo cual no significa que ello se haya de producir *automáticamente* sin la mediación de la fuerza revolucionaria del proletariado.

Crítica global de la economía marxista y formulación de una economía humana

Marx quiere edificar una economía sobre la base de trabajo, del puro trabajo como valor. No desdeña la técnica y los medios de producción y sobre todo la tierra que es madre de muchos valores, pero todos estos poderosos medios los adjudica a la comunidad. Decimos a la comunidad y no precisamente al Estado, porque sabido es que en la fase última de la sociedad comunista, el Estado, órgano de la clase dominante, debe desaparecer, como deben desaparecer totalmente las diversas clases sociales.

En la sociedad comunista de Marx queda abolida la propiedad privada de los medios de producción. Queda abolida, por lo mismo, la posibilidad de enriquecerse, porque son precisamente los bienes de producción los que constituyen la verdadera riqueza. En la economía de Marx se priva al trabajo de su verdadero estímulo. Porque si el trabajo no es para el hombre medio de enriquecimiento, y sin embargo, el trabajo es la gran pasión que ha de moverle en la conquista del Universo y en la edificación de la ciudad colectiva, quiere decir que su gran pasión habrá de ser un *trabajo colectivo.* Pero tenemos derecho a preguntarnos: ¿Será suficiente el *trabajo colectivo* como estímulo que impulse al hombre en el camino duro del mismo trabajo? Adviértase que deben descartarse móviles religiosos, culturales, políticos y de enriquecimiento. En rigor, no le queda al hombre otro móvil que el trabajo por el trabajo; y cuando mucho podrá concederse como meta de trabajo *la edificación de la ciudad comunista.* Cuando mucho, digo, porque bien pensado, ¿no será ésta ya una meta propiamente política? Y si es una meta política, ¿podrá inflamar a todos y cada uno de los que trabajan en amontonar las piedras de esa ciudad? O más bien, como en todas las realizaciones políticas, ¿no será éste el objeto de una minoría, movida por la pasión del poder político, que hará trabajar luego, con el trabajo colectivo, al resto de la población, para lograr los grandes objetivos de domi-

nación política y total, de que se sienten ellos apasionadamente impulsados?

Una ciudad edificada por el trabajo colectivo no es estímulo suficiente para que el hombre común se esfuerce en trabajar. Si éste trabaja y con el trabajo progresa económicamente, su trabajo deberá ser necesariamente *trabajo forzado*. Y, por lo mismo, trabajo antihumano, propio de esclavos. La ciudad comunista de Marx no podrá funcionar de otra manera. Si falta el estímulo propio del trabajo, o no habrá trabajo alguno o habrá trabajo forzado. Si no hay trabajo ninguno, no existirá tal ciudad, y si tal ciudad ha de existir, será por el esfuerzo del trabajo forzado[91].

Si por el efecto del trabajo forzado se edifica la ciudad comunista, ella habrá de ser también necesariamente la ciudad de tremendas e irritantes desigualdades. Los unos, una minoría, de gran poder político y económico. Los otros, una mayoría, de total carencia de poder político y económico. El gran esfuerzo de todos irá a lo colectivo, *la Gran Ciudad Comunista*, que como un poderoso Monstruo se opondrá a todos y a todos los absorberá: *El gran Leviatán.*

La ciudad católica, en cambio, no edifica su economía sobre el *trabajo forzado*, sino sobre el *trabajo libre*. Reconoce así al trabajo su estímulo natural, que es el enriquecimiento individual y familiar. Si el hombre se empeña en el trabajo y trata de que éste alcance gran cantidad y calidad, justo es que se apropie el fruto de su trabajo, lo que ha de significar bienes de consumo y de ahorro, que ha de poder usar para sí y legar a su descendencia. Con el *trabajo libre*, está ligada íntimamente la propiedad privada de los bienes del consumo y de la producción, como explica magníficamente León XIII en la *Rerum Novarum*. También está ligada con el trabajo libre y con la propiedad privada la desigualdad de condiciones y de fortuna de los hombres. Este es *un hecho* que nos da la naturaleza. Empeñarse en hacerlos a todos iguales es una utopía. Todos los socialismos incurren en esta utopía. Sabido es que Marx y el comunismo sueñan con la desaparición de la diferencia esencial que siempre ha existido entre el trabajador intelectual y el trabajador físico[92].

[91] Ver *Trabajo forzado en la Rusia Soviética*, de J. Dallin y Boris I. Nicolaevsky, Difusión, Buenos Aires, 1950.

[92] Ver *Manual de Economía Política de la U.R.S.S.*, 2ª edición, Gri-

La ciudad católica hace de la *libertad en el trabajo* una piedra básica del ordenamiento económico, pero no la pieza principal. La libertad de trabajo es un medio. Medio para que haya en la sociedad *producción abundante de bienes y servicios económicos.* Pero lo importante en economía, lo que fundamentalmente decide de la bondad de un régimen económico, es que los bienes y servicios alcancen *proporcionalmente* a todos los que contribuyen a crearlos y que componen la ciudad.

Por ello, la ciudad católica propone como ley fundamental de funcionamiento y desarrollo la de la armonía de todas las fuerzas económicas. Este principio lo enunciaba Pío XII en su discurso del 1º de junio de 1941, diciendo: "Igualmente, la economía nacional, como es fruto de la actividad de los hombres que trabajan unidos en la comunidad del Estado, sólo atiende a asegurar sin interrupción las condiciones materiales en que se puede desarrollar plenamente la vida individual de los ciudadanos. Donde esto se consiga de manera durable, con verdad se dirá que es pueblo económicamente rico, porque el bienestar general y, por consiguiente, el derecho personal de todos al uso de los bienes terrenos se actúa de esta manera en conformidad con los designios del Creador".

Y prosigue Pío XII: "De aquí podéis inferir fácilmente, amados hijos, que la riqueza económica de un pueblo no consiste propiamente en la abundancia de bienes, medida según un cómputo puro y estrictamente material de su valor; sino en que esta abundancia represente y constituya real y eficazmente la base material suficiente para el debido desarrollo personal de sus miembros. Si semejante distribución justa de bienes no se hiciese o se procurase sólo imperfectamente, no se conseguiría el verdadero fin de la economía nacional, puesto que, aún existiendo afortunada abundancia de bienes disponibles, el pueblo, no admitido a su participación, no sería económicamente rico, sino pobre. Haced, en cambio, que esta justa distribución se efectúe realmente y de manera durable, y veréis a un pueblo, aún disponiendo de menores bienes, hacerse y ser económicamente sano"[93].

jalbo, México, pág. 556; también, *Le communisme aujourd'hui et demain*, Recherches Internationales à la lumière du marxisme, 18, Editions de la nouvelle critique, París, 1960.

[93] *Documentos Sociales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, pág. 957. También allí mismo, en nota, Alocución a las A.C.L.I., del 14-V-1953.

El desarrollo armónico de todas las fuerzas económicas que ponga a disposición de todos, proporcionalmente, los bienes y servicios de una rica economía nacional: he ahí la meta, en este punto, de la ciudad católica.

¿Cómo hacer, a su vez, para que esta finalidad sea cumplida? Porque no hay duda que en esto radica la falla del capitalismo moderno. Así este sistema tiene gran eficacia para la producción de abundantes riquezas, así no acierta en su armónica distribución. Disimetrías irritantes se producen en el mercado internacional y en el nacional; y aún en éste, disimetrías también irritantes, no sólo entre las diversas ramas del proceso productivo sino entre los diversos tramos de una misma rama. Por otra parte, este capitalismo, producto disimétrico de riquezas, ejerce su imperio, con mayor o menor fuerza, en todos los países que no han caído todavía bajo el yugo comunista. ¿Qué hacer para corregir estos males?, ¿dónde aplicar el remedio?, ¿cómo curar el desorden de la economía en que vivimos?

Las gentes se inclinan inmediatamente por las soluciones que parecen más expeditas y simples. ¿De dónde viene el capitalismo moderno, se preguntan algunos, con sus bienes y con sus males? De que ha disociado, contestan, el capital y el trabajo que estaban en una misma mano en la economía medieval. El artesano de un taller ponía el capital y el trabajo, la herramienta y la mano de obra. Por tanto, dicen estos simplistas, si volvemos a unir, en una misma empresa, capital y trabajo, todo irá bien. Luego, modifiquemos la empresa de la economía actual y demos, con uno u otro sistema de gobierno, la empresa sólo a los obreros y empleados que en ella trabajan, y todo quedará solucionado. De aquí, que se quiera solucionar el actual desorden económico, con "el gobierno de los asalariados en las empresas", "cogestión", "los sindicatos convertidos en asociación de productores" [94]. Curiosa coincidencia. Todas estas tentativas pretenden, al igual que Marx [95], buscar en el plano de la producción, que es la empresa, el remedio primero a los desórdenes de la economía.

Y contra todos estas tentativas, la Iglesia, con firmeza, dice insistentemente, no. No es en el plano de la producción de la

[94] Ver Jaime María de Mahieu, *Evolución y Porvenir del Sindicalismo*, Arayú, 1954.

[95] *El Capital*, Editorial Cartago, I, pág. 143.

empresa donde se debe buscar el *principal* remedio. Tampoco se debe intentar la solución en una vuelta que coloque en las mismas manos capital y trabajo. Porque si se ha producido la disociación de capital y trabajo se debe a un proceso sano de la economía que se ha hecho más *compleja* y en consecuencia ha exigido disociación, dentro de una misma empresa, de la finanza, de la administración, de la parte comercial, de la contabilidad, de la técnica productiva. Este sano progreso y complejidad es, a su vez, causa y condición de que la economía moderna pueda producir bienes más abundantes de lo que podía producir la economía medieval. Así la complejidad relativa de la economía medieval, que separaba a los artesanos de un oficio de los otros oficios, era condición y causa de que fuera más eficaz que una economía patriarcal en que se juntaban todos los oficios.

No, no es allí donde hay que buscar el remedio principal, porque tampoco allí se encuentra la causa del buen funcionamiento relativo de la economía medieval. Esta economía funcionaba bien porque se aseguraba cierta armonía, no en el plano de la empresa, principalmente, sino en el plano del mercado, a donde enviaban sus productos todos los empresarios. Había organización de todas las fuerzas productoras y de todas las profesiones. Se cuidaba el *justum praetium*. Se trataba de observar fielmente la reciprocidad en los cambios para que ninguno de los productores pudiera enriquecerse ilegítimamente a costa del enriquecimiento injusto del otro.

De aquí que Pío XII repruebe en sus discursos del 7 de mayo de 1949, del 3 de junio de 1950 y del 31 de enero de 1952 a los que buscan la solución económica en el plano de la producción o de la empresa. En el último discurso dice: "Se habla hoy mucho de una reforma de la estructura de la empresa y aquellos que la promueven piensan en primer lugar en modificaciones jurídicas entre los miembros, sean ellos empresarios o dependientes incorporados a la empresa en virtud del contrato de trabajo".

"No han podido escapar, sin embargo, a nuestra consideración las tendencias que en tales movimientos se infiltran, los cuales no aplican —como agrada— las incontestables normas del derecho natural a las mudables condiciones del tiempo, sino que simplemente las excluyen" [96].

[96] *Documentos Sociales*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1959.

Y allí mismo, Pío XII reprueba a estos católicos porque pasan, más o menos en silencio, "la parte principal de la encíclica *Quadragesimo anno,* que contiene, en realidad, aquel programa (el social de la Iglesia en nuestro tiempo): es decir, la idea del orden corporativo profesional de toda la economía".

Si la ley fundamental de un orden económico consiste en que haya abundancia de riquezas y en que esta abundancia se distribuya equitativa y armónicamente entre todos los que han contribuido a crearla, se sigue que ha de haber organización en el plano del mercado, donde las riquezas se distribuyen. Nada de socialismo, porque éste, al entorpecer la producción, empobrece a la comunidad. Nada de capitalismo moderno, porque éste, al entregar el mercado a la ley del más fuerte, también empobrece a la parte más débil, que es la mayoría de la población.

La ciudad católica propicia, de acuerdo con las enseñanzas claras y terminantes de los Pontífices, una economía de riquezas abundantes, armónicamente distribuida en toda la comunidad. La "Mater et Magistra" de Juan XXIII enseña esta misma doctrina.

Frente al Leviatán de la sociedad liberal y comunista, la Iglesia exige la ciudad del hombre que se dirige a Dios.

CAPÍTULO VII

EL HOMBRE DESALIENADO DE MARX COMO HOMBRE "TOTAL"

El comunismo sostiene que el hombre actual de la sociedad burguesa se halla alienado y perdido fundamentalmente por la *propiedad privada,* la que le traba en su quehacer primero y esencial que es el trabajo y que, por lo mismo, le traba en su existencia misma, determinando una serie de alienaciones o pérdidas del hombre en el plano social, político, filosófico y religioso. El comunismo busca en definitiva, dice Marx, salvar al hombre, desalienado, para que encuentre su propia recuperación o reapropiación. Esta reapropiación se verifica, como es sabido, *dialécticamente,* pero dialécticamente en el plano de la acción social-humana. Y como la dialéctica es lucha en el plano de la vida, la dialéctica es la revolución social de los proletarios contra la burguesía. La revolución comunista abarca varias etapas. Una primera, la de la acción revolucionaria hasta la toma del poder político con la implantación de la dictadura del proletariado. Una segunda, desde esta dictadura hasta la instauración completa de la sociedad comunista. Esta segunda etapa comprende, a su vez, una primera que constituye el *socialismo* propiamente dicho y, si éste no es todavía posible, un estado previo y preparatorio que es la democracia popular, y una segunda fase que es el *comunismo* propiamente dicho, en el cual se ha de edificar "el hombre total", objetivo final y definitivo de todo el proceso comunista.

Antes de reflejar en una imagen este hombre total, será conveniente aclarar algunas cuestiones previas.

Los falsos comunismos y el comunismo científico de Marx

El comunismo no es una invención totalmente original de Marx. A través de la historia cristiana, cuando aparecían las herejías, también aparecían junto a ellas prédicas y movimientos comunistas. En Bulgaria aparece en el siglo x la herejía de los bogomiles —nombre derivado de Bogomil, un pope— que ha de extenderse luego, en los siglos siguientes, por Lombardía, el mediodía de Francia y Flandes, tomando nombres muy diversos, como los de *cátaros* (los puros), *maniqueos, poplicanos, patarines, albigenses, búlgaros.* Todos ellos predicaban la revolución social y el gobierno de las clases inferiores. Un verdadero igualitarismo comunista.

Célebre también, en tiempo de la "Reforma", la predicación de doctrinas comunistas religiosas entre los pobres de las ciudades de Alemania por Tomás Münzer. En tiempo de Cromwell, los *cavadores,* verdaderos niveladores, denuncian la propiedad privada del suelo y se apoderan de algunas tierras abandonadas para cultivarlas colectivamente en interés general. Meslier (1664-1729), cura párroco francés y comunista, aboga al fin del siglo XVII por la propiedad colectiva como base de la sociedad y propone la formación de grupos comunistas aislados, unidos por un pacto general. También Morelly y Mably en el siglo XVIII abominan de la propiedad privada.

Sin embargo, recién se encuentran condiciones sociales para que prenda un comunismo serio cuando toma fuerza el industrialismo de la dominación política de la burguesía en la última década del siglo XVIII y al comienzo del XIX. De aquí que Marx y Engels en su famoso *Manifiesto del Partido Comunista* arranquen la enumeración de los grupos comunistas del socialismo que se inicia con la Revolución Francesa y que dividen en socialismo reaccionario —el socialismo feudal, el pequeño burgués, el alemán—, el socialismo burgués o conservador y el socialismo y el comunismo crítico-utópico. Pero ninguno de éstos es comunista revolucionario. Babeuf (1760-1797) es el primer comunista revolucionario. Aparece y actúa en plena Revolución Francesa. Pero Babeuf no fue nunca un teórico del comunismo, como tampoco lo fue su discípulo Blanqui (1798-1854). Marx escribe de Babeuf: "El primer partido comunista verdaderamente efectivo se formó en el curso de la revolución burguesa, en el momento de derrocada la monarquía

constitucional. Los comunistas, dotados de mayor fuerza dialéctica, fueron los primeros que hicieron hincapié en la cuestión social. En *Grachus Babeuf et la conjuration des égaux,* obra escrita por el amigo y camarada de Babeuf, Buonarotti, se pone de manifiesto cómo aquellos republicanos llegaron a comprender por experiencia que aun cuando fuese posible resolver «problemas sociales» como los de la república contra la monarquía, esto no solucionaría ni una sola «cuestión social», en el sentido proletario de la palabra"[1].

Pero los grandes utopistas del comunismo son Saint-Simon (1760-1825), Fourier (1772-1835), y Owen (1771-1838). "Los exponentes del socialismo científico alemán, escribe Engels, no olvidarán lo mucho que deben a Fourier, Saint-Simon y Owen. Estos tres hombres, por fantásticas y utópicas que fuesen sus doctrinas, deben ser clasificados entre los pensadores más fecundos de todas las épocas. Hombres de genio profético, esbozaron no pocas de las ideas que nosotros podemos ya asentar hoy sobre bases firmes y científicas".

El comunismo científico de Marx-Engels. Frente a todos estos socialismos, en especial a los utópicos, Marx y Engels pregonan su socialismo y comunismo que llaman científico. Y le llaman así porque su implantación no está entregada a las fuerzas de la imaginación o de la fantasía, sino que obedece a las inexorables leyes que según ellos rigen el movimiento o dialéctica de las sociedades humanas. En la sociedad llamada burguesa existiría un antagonismo o incompatibilidad entre la producción que reviste carácter social y la apropiación capitalista que tiene carácter privado o individual. Esta contradicción asume la forma de antagonismo o lucha entre la burguesía, que es la clase poseedora y declinante, y el proletariado, que es la clase desposeída pero ascendente. La revolución proletaria, que está en el seno mismo de la sociedad capitalista, se presenta como la solución de las contradicciones. El proletariado se apodera del Poder Político y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción que arrebata de las manos de la burguesía. Los hombres dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza y en dueños de sí mismos, en hombres libres.

[1] Citado en *Biografía del Movimiento Comunista,* México, 1949, página 270.

Las dos fases del comunismo de Marx

El comunismo de Marx es la etapa final de un proceso que se inicia a partir de la sociedad actual fundada en la propiedad privada y en la división del trabajo y de las clases. Este paso se opera por una dinámica interna que empuja al capitalismo a desembocar en el comunismo. Pero al comunismo no se llega sino gradualmente, paso a paso, no sólo en el proceso de la misma sociedad burguesa, sino aun dentro ya de la sociedad socialista, cuando el proletariado se ha apoderado de los resortes del poder de la sociedad y se empeña en la implantación del comunismo. Por ello, hay que señalar con nitidez las dos fases de la sociedad comunista.

El *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. expone claramente este paso gradual de la fase socialista a la fase comunista.

En la primera etapa de su desarrollo, la sociedad comunista no puede aún desembarazarse de las tradiciones y vestigios del capitalismo, de cuya entraña brota. Sólo el desarrollo ulterior del socialismo sobre sus propias bases, sobre las bases creadas por él mismo, conduce a la segunda fase, a la fase superior de la sociedad comunista. Por consiguiente, el socialismo y el comunismo son dos fases de maduración de la nueva formación social, de la sociedad comunista.

En la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx distinguía nítidamente entre "una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base" y otra "que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede"[2].

Para comprender la enseñanza de los teóricos del comunismo sobre estas dos presuntas fases del sistema, es menester tener presente aquello de Marx en la *Crítica del Programa de Gotha:* "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y, con ello el contraste entre trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo

[2] Editorial Cartago, Buenos Aires, pág. 458.

de los individuos en todos los aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrán rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!"[3].

De este párrafo de Marx, que Lenin y Stalin hacen suyo, se sigue:

1) que el comunismo espera hacer desaparecer la división de trabajo que se origina en la dirección y en la ejecución de la producción de mercancías, el trabajo intelectual y el trabajo manual; por consiguiente, no hará falta un grupo social que dirija el trabajo y otro que lo ejecute; 2) que espera obtener que el trabajo pierda su carácter oneroso, de medio para remediar la necesidad de subsistir que tiene actualmente y se convierta en la primera necesidad vital; vale decir, que el hombre trabaje porque siente necesidad inmediata de trabajar por trabajar y no precisamente porque tiene que trabajar para comer; 3) que, al cambiar el régimen de la propiedad privada en colectiva y con ello, al suprimir la primera y fundamental alienación, se va a operar en todos los hombres, progresiva y gradualmente, un desarrollo en todos sus aspectos; 4) con ello se producirá, asimismo, un avance técnico de extraordinaria magnitud; 5) con lo que correrán manantiales de bienes y servicios económicos en forma tal que cada cual podrá satisfacer sin limitación todas sus necesidades.

A estos cinco puntos hay que añadir un punto sexto referente a la extinción gradual del Estado, que habrá de operarse, en la concepción comunista, como consecuencia de la desaparición de las clases, como sostiene Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*: "entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda"[4]. A este período corresponde también un período político de transición con un Estado fuerte que es precisamente la *dictadura revolucionaria del proletariado.*

Pero el Estado fuerte cobra caracteres de transición porque como su misión consiste en liquidar la sociedad de clases, cumplida la tarea, ya no habrá lugar para la dominación de clases y,

[3] Ibídem, pág. 459.
[4] Ibídem, pág. 464.

en consecuencia, para el Estado que de ella resulta. Este, por lo mismo, se disolvería para hacer lugar a una pura administración de cosas. Esta doctrina de Marx y Engels la hacen suya, en el plano teórico, Lenin y el comunismo actual.

En el comunismo, en el que la infraestructura de las fuerzas económicas determina dialécticamente las otras estructuras sociales corresponde preguntar: ¿Cuál es la base de la producción que el comunismo se asigna para cambio tan radical? El *Manual de Economía Política* contesta: "La base material de producción del comunismo que se está creando en la U.R.S.S., es la gran producción maquinizada en la ciudad y en el campo, apoyada en la electrificación de todo el país, en la maquinización conjunta y la automatización de los procesos de la producción y en el amplio empleo en ellos de la química, en la amplia utilización de la energía atómica en la economía nacional". Y añade a continuación el mismo manual: "Lenin señalaba que la base técnica de la producción industrial y agrícola en el comunismo sería la electrificación de toda la economía nacional. *«El comunismo es el Poder Soviético más la electrificación de todo el país»*. Esto significa que la industria, el transporte y la agricultura deberán montarse totalmente sobre una base técnica nueva y más alta, vinculada a la electrificación".

Democracia popular, socialismo y comunismo

Después que el comunismo se ha apoderado de vastos países agrícolas de Europa Oriental y del Asia, se impondría la inclusión de una nueva fase precomunista que es la democracia popular. Así se denomina a las repúblicas de esas regiones que colocadas en la fase de *democracia popular* —democrático-burguesa—, caminan a la fase propiamente socialista. El *Manual de Economía Política de la U.R.S.S.*, que hemos mencionado, se ocupa en su sección C de "la construcción del socialismo en los países de democracia popular".

Las fuerzas motrices fundamentales de la revolución democrático-popular son la clase obrera y los campesinos, bajo la dirección de los primeros. Porque *el frente nacional* que se construyó para la implantación del comunismo en estos países, estuvo formado

por la clase obrera y campesina y también por la pequeña burguesía urbana y una parte de la burguesía media. Estos grupos forman el gobierno comunista de estos países, en esta fase. La revolución se hizo primeramente contra los terratenientes. Fue así, primeramente una revolución *anti-imperialista,* por cuanto se proclamaba una revolución de *liberación nacional* y una revolución *antifeudal,* ya que venía a poner término directamente a un modo de vida feudal. Al no proponerse como objetivo inmediato el derrocamiento del capitalismo y la instauración de la dictadura del proletariado, se mantiene dentro de los marcos de la revolución democrático-burguesa, aunque su contenido sea más profundo que ésta y alcance ya una verdadera etapa de proletarización. Su objetivo es la fase *socialista* del comunismo.

En todos esos países se ha hecho una política sobre todo a base de confiscación de la tierra de los terratenientes, la que se ha entregado, en un primer momento, a los campesinos pobres para mantenerlos adictos con la revolución. Pero se ha preparado al mismo tiempo la etapa socialista con la implantación del control obrero sobre la producción, la incautación de la gran industria de manos de la burguesía, el monopolio estatal sobre el comercio más importante y el control del Estado sobre el comercio exterior.

El régimen político de la democracia popular comenzó a cumplir con éxito las funciones de la dictadura del proletariado, y la democracia popular fue constituyéndose en una de las formas de la dictadura del proletariado. "El régimen de la democracia popular, dijo J. N. Dimitrof, como encarnación del poder de los trabajadores, bajo la dirección de la clase obrera, puede y debe, en esta situación histórica, como la experiencia ha demostrado ya, ejercer con éxito las funciones de dictadura del proletariado, para acabar con los elementos capitalistas y organizar la economía socialista". Así se condujo el proceso de una revolución de carácter democrático-burgués a la revolución socialista, el proceso del paso gradual de la revolución popular de la dictadura revolucionario-democrático del proletariado y los campesinos a una revolución popular llamada a cumplir funciones de la dictadura del proletariado.

Cabe mencionar especialmente como *Estado de democracia popular* a China, por su significación especial en atención a su magnitud y al grado que alcanzó en ella el proceso revolucionario. Mao-Tsé-Tung, su indiscutido creador, escribe sobre su significa-

ción lo siguiente: "El movimiento revolucionario, dirigido por el Partido Comunista de China, es en su conjunto, un movimiento revolucionario único, que abarca tanto la etapa de la revolución democrática como la etapa de la revolución socialista. Son dos procesos revolucionarios distintos en cuanto a su carácter, y solamente después de haber dado cima al primero de ellos es posible abordar el conocimiento del segundo. La revolución democrática es la preparación necesaria para la revolución socialista, y la revolución socialista es la orientación inexcusable en el desarrollo de la revolución democrática. La meta final de todos los comunistas consiste en luchar con todas sus fuerzas por la construcción definitiva de la sociedad socialista y de la sociedad comunista".

El hombre "total" del comunismo

Para acabar de entender qué es el comunismo, hay que tener idea exacta del término a dónde lleva y en dónde desemboca todo el proceso de la fase socialista y de la fase comunista en que el mismo comunismo consiste y se desenvuelve. Y este proceso hay que entenderlo en el rigor de términos que le asigna la dialéctica de Hegel, tal como la expone en su *Ciencia de la Lógica.*

Así como para Hegel el fin y término —siempre inalcanzable fuera del proceso mismo— era el *Espíritu Absoluto,* para Marx es el hombre —el hombre "total"—. De aquí que Marx, cuando todavía se encontraba bajo los efectos de la gran embriaguez que produce Hegel, haya escrito sus páginas más destacadas sobre este *hombre "total".*

En sus famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* escribe Marx: *"El comunismo* como la trascendencia *positiva de la propiedad privada,* como el *auto-extrañamiento humano,* y por tanto como la real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; el comunismo, por tanto, como el retorno completo del hombre en sí mismo como ser *social* (esto es, humano) —un retorno hecho consciente y cumplido dentro de la riqueza entera del desarrollo previo. Este comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es igual que humanismo, y como humanismo plenamente desarrollado es igual que naturalismo; él es la *genuina* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre— la verdadera solución de la lucha entre

existencia y esencia, entre objetivación y propia afirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es la solución del enigma de la historia, y la misma conciencia de constituir esta solución"[5].

Cuando se suprime la propiedad privada y el hombre se apropia directamente el producto de su trabajo, en el pensamiento de Marx, el hombre se recupera en su plenitud. Se recupera primeramente con la naturaleza que de hostil se le convierte en mansa y domesticada; se recupera, en segundo lugar, con la sociedad humana, porque ya el hombre no se hace explotador de otro hombre, sino servicial y una misma cosa con él. El humanismo se hace naturalismo y el naturalismo, humanismo. El hombre adquiere y pone a su servicio toda la riqueza de la naturaleza y toda la riqueza de la especie humana. Todo lo que ha logrado con las ciencias y la técnica científica y con el trabajo del hombre se pone a disposición del hombre, de cada uno y de todo hombre, indiferentemente, porque ya no hay oposición ni tensión entre el hombre individual y el hombre social, ya no hay oposición de trabajo manual e intelectual, ya todo es para todos, y la abundancia que habrá de bienes y servicios colmará sobradamente las necesidades de todos, y nos hallaremos en un delicioso paraíso donde todos sentirán placer en trabajar en beneficio directo de la colectividad y sin necesidad de presiones de ningún género.

¿Cuál es el poder mágico que cumplirá esta transformación? Este poder mágico es el trabajo del hombre, el esfuerzo humano, el poder creador que Marx asigna al hombre, cuando el hombre se recupere de toda sujeción, sujeción a cualquier poder económico, sujeción a cualquier poder político, sujeción a cualquier poder religioso. El hombre es *autocreador* de sí mismo. Aquí hay que recordar lo que Marx escribía en 1844 en su *En torno a la crítica de la filosofía del derecho:* "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía un proyecto de crear un impuesto sobre los

[5] *Economic and philosophic manuscripts of 1844*, Moscú, 1959, página 102.

perros: «¡pobres perros!; ¡quieren tratarlos como si fueran personas!»". Bajo las palabras acerbas de Marx se repudia toda sujeción del hombre y, con ello, se exalta el poderío del hombre, del hombre individual recuperado con toda la especie humana, con poder para transformar la naturaleza, la sociedad y la historia.

Este hombre, liberado de toda sujeción, es el hombre "total", de que habla Marx en sus *Manuscritos de 1844* cuando escribe: "El hombre se apropia su esencia total de una manera total, vale decir como hombre total"[6].

Henri Lefèbvre, conocido intelectual marxista, exalta este *hombre total* y así escribe: "El hombre total es el sujeto y el objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y vence esta oposición. Es el sujeto que se ha perdido en actividades parciales y en determinaciones dispersas y que vence la dispersión. Es el sujeto de la acción —y al mismo tiempo el objeto último de la acción—, su mismo producto, aunque parezca producir objetos exteriores. El hombre total es el objeto viviente, primero desgarrado, y disociado y encadenado a la necesidad y a la abstracción. A través de este desgarramiento hacia la libertad, se hace naturaleza, pero libre. Se hace totalidad, como la naturaleza, pero dominándola. El hombre total es el hombre desalienado".

"El fin de la alienación humana será «el retorno del hombre a sí mismo», es decir, la unidad de todos los elementos de lo humano. Este naturalismo acabado coincide con el humanismo. Creará al hombre humano conservando toda la riqueza del desarrollo".

"Esta organización de la comunidad humana no terminará la historia sino más bien la «prehistoria» del hombre, su «historia actual» no del todo desprendida de su animalidad. Inaugurará el período verdaderamente humano, en el cual el hombre, dominando el destino, intentará por fin resolver los problemas específicamente humanos: los problemas de la felicidad, del conocimiento, del amor y de la muerte".

"Para este humanismo, la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total. El hombre total es individuo libre en la comunidad libre. Es la individualidad expandida en la variedad ilimitada de las individualidades posibles".

"Un solo camino queda abierto al espíritu deseoso de resolver

[6] Ibídem, pág. 106.

verdaderamente los problemas: el esfuerzo hacia la captación del contenido total"[7].

"El comunismo verdadero es el enigma de la historia resuelto y que sabe que él constituye esta solución"[8].

La utopía absurda del "hombre total" del comunismo, en realidad, hombre mutilado

Es fácil advertir cómo la embriaguez hegeliana ha hecho perder a Marx el sentido de la realidad. Y ello con toda lógica. Porque si el proceso dialéctico alcanza la verdad, como supone Marx, y si su desarrollo es indefectible, hay que concluir que al término de la alienación lleguemos al hombre desalienado. Si el hombre se aliena y pierde, fundamentalmente, por la propiedad privada, el hombre se recupera y salva "totalmente" por la supresión de la dialéctica de la propiedad privada. Al reconciliarse el hombre con el producto de su trabajo y con su trabajo mismo, se reconcilia con la naturaleza y con la sociedad, obteniendo un dominio total y un perfecto control sobre las fuerzas cósmicas y sobre sí mismo. El hombre total se hace dueño de la vida y de la muerte, como insinúa Lefèbvre.

Todo esto en la imaginación de Marx y del comunismo. Porque el buen sentido no ve ninguna conexión lógica entre la supresión de la propiedad privada y el utópico paraíso que se promete al hombre. Haya propiedad privada o propiedad colectiva, el hombre tendrá que ganar el pan con el sudor de su frente[9]. Haya propiedad privada o propiedad colectiva, el hombre sabe que es polvo y que al polvo ha de volver[10].

Además, aun dentro de la concepción de Marx, es fácil advertir la contradicción insalvable en que se debate todo su pensamiento. Porque si por un lado se enseña que la naturaleza, el hombre, la sociedad y la historia están concebidas en un proceso de lucha

[7] Henri Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique,* Presses Universitaires de France, París, 1949, pág. 147 y sigs.

[8] Marx, *Manuscriptos,* pág. 102.

[9] *Gén.,* 3, 19.

[10] Ibídem.

necesaria, ya que la contradicción y la guerra constituyen el fondo mismo de toda realidad, ¿cómo se nos quiere persuadir luego que la reconciliación total ha de producir luego la recuperación del hombre total? ¿Qué proceso necesario de lucha mueve a la realidad para que termine en un final donde acaba la lucha y el proceso?

Dejando ya el plano de la fantasía en que se mueve la utopía del hombre total, la experiencia comunista nos enseña que este hombre total es un hombre que sólo marcha movido por métodos psicosociológicos del terror más despiadado. Y con razón, porque el comunismo es un sistema de persecución total del hombre, que ha de producir, en consecuencia, un hombre totalmente mutilado.

Para entender toda la perversión del comunismo hay que entender a fondo lo que se propone. El comunismo no es una mera doctrina. Es una doctrina hecha acción. Es una *praxis*. El comunismo no se propone *considerar* al hombre, sino transformarlo. Marx ha defendido esto con singular fuerza en contra de Feuerbach. Pero, si quiere transformar al hombre, ha de tomarlo desde un punto de partida, para llevarlo a un punto de llegada y con un método de transformación.

El punto de partida es el hombre en su condición actual en las diversas sociedades del planeta. El hombre típico de este momento histórico es el burgués, propio de las sociedades en que reina el capitalismo. Pero el burgués es el ejemplar más avanzado del proceso histórico moderno. Otros no han llegado todavía a realizar este ejemplar. Es el caso de las sociedades feudales o de las primitivas. Cualquiera sea la caracterización sociológica que se deba hacer del hombre actual en las diversas sociedades es claro que es forzoso para el comunismo tomar al hombre con las necesidades y tendencias reales que tiene. En buena doctrina antropológica, el hombre tiene una doble perfección. Una perfección *esencial* que le viene de los constitutivos físicos, que son un cuerpo y un alma inmortal unidos en unión substancial. Pero esta perfección *esencial* cabe en el niño recién nacido y en el hombre adulto, como cabe también en hombres del más diverso nivel cultural. Por ello, hay que atender a otra perfección que le viene al hombre en razón del logro de su *fin*.

Para conocer y determinar el fin para que está hecho el hombre y, el cual una vez logrado, pueda éste alcanzar su paz y felicidad completa, hay que partir del examen de la esencia del hombre.

Si es verdad que el hombre tiene un cuerpo que le hace *común* con las piedras de la naturaleza, y que este cuerpo está animado como las plantas y tiene conocimiento y apetito sensible como los animales, también es verdad que tiene un alma estrictamente espiritual e inmortal con *operaciones* también estrictamente espirituales, como son las de su inteligencia y voluntad. Estas operaciones son de una amplitud infinita, pues no se sacian con ningún *ser* y con ningún *bien* determinado y particular. Conoce el entendimiento más y más seres de la naturaleza y el universo; ama la voluntad uno y más seres de la naturaleza y del universo. Y su capacidad de conocer y amar, lejos de quedar colmada, se abre más y más, queriendo llegar a conocer y amar a Aquel que es Causa Primera de la naturaleza y el universo.

Por ello, el hombre está hecho para Dios como para su último fin. El hombre viene de Dios y está hecho para Dios. Hay por eso en todo hombre una *tendencia* hacia Dios. Y la hay porque antes hay una *dependencia* de Dios. El hombre es creatura salida de las manos de Dios. El hombre siente una *necesidad* irresistible de Dios. Es claro que esta necesidad no se concreta en Dios directamente, sino que se oculta y diluye en el anhelo irresistible de la verdad y del bien, que no puede ser logrado sino con la posesión de la Verdad y del Bien que es Dios mismo. Hay pues, en el hombre, una *tendencia o necesidad religiosa* que está grabada en lo más íntimo de su naturaleza específica. Por ser hombre, el hombre es religioso.

¿Qué dice el comunismo de esta tendencia y necesidad religiosa? Dice dos cosas igualmente falsas. Dice que es una ilusión y una ilusión que pierde al hombre. Por esto la llama alienación: la alienación religiosa que hay que suprimir con el ateísmo práctico.

Además de esta *tendencia o necesidad religiosa,* existen otras que es necesario eliminar. Porque el hombre está llevado por una tendencia irresistible hacia toda verdad y bien —lo cual, como hemos dicho, se colma con la posesión de la Verdad y del Bien, que es Dios— quiere conocerlo todo, con un conocimiento total explicativo que penetre en la razón de ser de cada cosa y de todo el universo. El hombre tiene *tendencia* a la sabiduría humana. Quiere conocer cada parte del universo y el universo todo en forma absoluta. Las ciencias particulares le revelan aspectos también particulares de las cosas. Pero el hombre busca la totalidad. Y este conocimiento sapiencial humano es la *filosofía.* El entendi-

miento busca, en el acto de la contemplación del universo y de sus causas, su propia perfección.

¿Qué opina el comunismo de esta tendencia que hay en el hombre a la *sabiduría filosófica*? Dice de ella que es una ilusión malsana que pierde al hombre, porque le separa de su propio bien. *La alienación filosófica,* como la llama, debe ser suprimida.

Además de la religiosa y de la filosófica, hay en el hombre otras tendencias y necesidades que le empujan en forma irresistible. Así, *la tendencia a la vida política,* que la sabiduría antigua reconoció como incorporada en la esencia del hombre. Porque al buscar su bien, búscalo el hombre en la sociedad perfecta natural que es la sociedad política, con una autoridad también política.

¿Qué opina el comunismo de la sociedad y de la autoridad política? Dice también de ella que es una ilusión y una ilusión malsana que pierde al hombre. *La alienación política,* como la llama, debe ser suprimida.

La sociedad política es, en lo humano, una sociedad perfecta, pero hay otras sociedades en cuya incorporación busca el hombre la satisfacción de tendencias y necesidades parciales, algunas de ellas elementales. Estas sociedades son la familia y las clases y grupos sociales que se multiplican dentro de una sociedad política en atención a los diversos bienes también particulares.

¿Qué opina el comunismo de estas sociedades particulares que responden a tendencias y necesidades del hombre? Dice de ellas que responden a una ilusión y a una ilusión malsana que pierde al hombre. Luego, *la alienación social,* como la llama, debe ser suprimida.

Las tendencias filosóficas, política y social están determinadas por la condición racional del hombre. Son su dimensión o formalidad racional. Queda debajo de ella la *tendencia* animal en que el hombre busca la satisfacción del conocimiento y goce de su vida sensible.

Hay, pues, en el hombre, una alienación también económica por la cual los hombres con interés individual buscan los bienes materiales. Hay que suprimir *la alienación económica,* suprimiendo la propiedad privada, que es otra ilusión malsana que pierde al hombre. Así lo enseña el marxismo.

En el comunismo hay que suprimir lo religioso, lo racional y lo animal para llegar a los fundamentos mismos del hombre, *al hombre como puro productor de fuerzas económicas, al homo*

faber, para que éste, encontrándose directamente, sin mediaciones de ningún género, sin alienaciones, con el producto de su trabajo, se encuentre asimismo con la naturaleza y con otros hombres, y por allí, encuentre la reconciliación de su ser y, con ella, la libertad del hombre total.

Por donde se ve que el proceso del comunismo para liberar al hombre sigue un curso totalmente *invertido* de aquel que prescribe una sana antropología. Esta enseña que la integridad del organismo físico es condición indispensable para el perfecto funcionamiento de la vida animal en el hombre; y que, a su vez, éste es condición para el desarrollo de su vida psíquica y racional; y que ésta, a su vez, debe servirle para un perfecto perfeccionamiento cultural y moral que le conduzca, en definitiva, a Dios, fuente de toda Verdad, Bien y Vida. El hombre está hecho para la contemplación de Dios. Y en la actual Providencia, para la contemplación intuitiva de la Divina Esencia en la gloria, donde el hombre, al hacerse una sola cosa, intencionalmente con Dios, de modo inefable, alcanza una plenitud que desborda inmensamente las posibilidades de su naturaleza y aún de toda la creación.

El punto de llegada que asigna el comunismo al hombre en el proceso de transformación está justamente en las antípodas del que fija una sana antropología. El comunismo glorifica como máxima expresión humana al *homo faber* y aún al *homo faber* más inferior, al productor de técnicas productivas. En cambio, la sana razón reconoce la superioridad del hombre contemplativo en el acto de contemplar el más excelente inteligible que es la divina Esencia.

Por ello, la tarea transformadora comunista es esencialmente destructora de la naturaleza humana. De aquí que tenga que recurrir a un método que es también esencialmente destructor. Tal, el materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico es destructor por un doble capítulo: en cuanto materialista y en cuanto dialéctico. En cuanto materialista, por cuanto avanza en el hombre en la dirección de lo más inferior, de lo más material. Y en cuanto dialéctico, en cuanto avanza abriendo y agudizando las contradicciones que le destruyen, contradicciones económicas, sociales, políticas, filosóficas y religiosas.

El comunismo como lo concibió Marx no es sino *la transformación dialéctica en materia de la naturaleza humana*. El hombre empleando su intelecto para inventar máquinas que hagan funcio-

nar al hombre al revés de lo que exige la naturaleza racional, creada por Dios.

Pero Marx descubrió tan sólo la filosofía del comunismo. No atinó a crearlo como artefacto técnico que fuera eficaz para transformar rápidamente a inmensos pueblos del planeta. Estaba reservada a Lenin la tarea de hacer del marxismo una poderosa máquina de guerra que destruya vastas estructuras sociales de calor humano y las transforme en otras tantas máquinas de guerra para destruir otros pueblos y civilizaciones. Por ello, la vida concebida como una vasta operación militar de destrucción de pueblos, constituye, en definitiva, el objeto que da razón del comunismo.

Por ello, el comunismo, penetrando en un pueblo como una ideología no se detiene. Forma el partido comunista que aparece como la fuerza central que, mientras disgrega, disocia y divide a las fuerzas sociales, lucha por la toma del poder con el mito de la *dictadura del proletariado.* Cuando se ha sembrado la división y la anarquía social, el comunismo, con un golpe definitivo, se apodera del poder y somete a la sociedad a una gran purga transformadora, creando al hombre nuevo comunista, que es un hombre destrozado, sólo útil para ser manejado como un animal de carga.

El comunismo, por tanto, tiene por objetivo apoderarse de los pueblos y aún de la humanidad entera y con la *técnica material,* cada vez más perfeccionada, triturar al hombre, a cada hombre, suprimiendo, en cuanto sea posible, sus dimensiones reales —religiosas, filosóficas, políticas, sociales y aún económicas—, o mejor que suprimiendo, transformando estas dimensiones y poniéndolas al servicio de un *hombre técnico,* que opere como una máquina electrónica.

Por ello, el comunismo destruye todo valor religioso; todo valor filosófico auténtico; todo valor también político; todo valor social; y aún, todo valor de goce económico. *El hombre se convierte en esclavo de la técnica.* En lugar de ser la técnica un instrumento que facilite al hombre el logro de sus necesidades económicas, para que, satisfechas éstas, pueda dedicarse a la política, a la filosofía, a la religión, es decir, a la contemplación del universo y de Dios, el hombre, en cambio, se convierte en hacedor de un *universo técnico colosal* del cual el mismo hombre es apéndice y epifenómeno.

El "homo faber" de Marx mutila al hombre contemplativo de la tradición cristiana

Para Marx, el hombre es por esencia un ser activo, *homo faber,* que con su trabajo acrecienta el acervo de creaciones de la humanidad; vale decir, de la humanidad en sus relaciones hombre-naturaleza-hombre. Al servicio del esfuerzo laboral exclusivamente pone el hombre todas facultades, aun las intelectivas. La filosofía cristiana, en cambio, reconoce, es cierto, el carácter *activo* del hombre. El hombre en sus funciones inferiores de la vida vegetativa: mantenimiento y desarrollo del cuerpo y acto de procreación. También es activo el hombre en la fabricación de los más diversos artefactos para el bienestar y goce de su vida. Todas las variadas técnicas, en las que el hombre progresa tan rápidamente, están encaminadas a acrecentar la satisfacción de las necesidades humanas, como el comer, viajar, la salud y otras del hombre. Todo el mundo de las industrias y artes, todo el mundo de la cultura y de la civilización demuestra la actividad del hombre.

Sin embargo, aún en esta actividad, el hombre no puede desenvolverse sino transformando una materia preexistente, que, al estar sujeta a comportamientos y leyes determinadas, debe conocer previamente. Significa ello que el hombre, antes de ser activo y, precisamente, para poder serlo, debe ser contemplativo de la naturaleza. Aquí se le da una realidad que no crea, sino que se limita a contemplar. El *homo theoreticus* condiciona al *homo faber.* El hombre es medida de las obras que fabrica para satisfacción de sus necesidades. El constituye la verdad que las anima. Pero, para ello, el hombre debe ser mensurado por las cosas naturales. La naturaleza mide al hombre. A su vez, la naturaleza es medida por Dios. Así como las cosas artificiales son mensuradas por el hombre, así igualmente las naturales lo son por Dios. El hombre es activo de las artes, pero contemplativo de la naturaleza. Es sobre todo contemplativo de Dios, autor de la naturaleza y del hombre. Y el hombre está hecho para lo mejor. Lo mejor no son sus obras, sobre las cuales afirma su superioridad, sino la naturaleza, y sobre todo Dios, frente a quien es una humilde creatura. Si el hombre está hecho para lo mejor, el hombre está hecho para Dios. Para contemplar a Dios. Pero, como el hombre no puede contemplar a Dios si no pone orden en su propio ser para disponerse a contemplarle, el hombre debe ser *activo* de su propio ser,

para estar en condiciones de alcanzar un ordenamiento moral que le disponga a la contemplación de Dios.

Santo Tomás[11] explica cómo la felicidad del hombre consiste en que la facultad más noble posea el más noble de los objetos. Ahora bien, su facultad más noble es su entendimiento y el más noble de los objetos es Dios. De aquí que la felicidad del hombre se encuentre en la contemplación intelectual del más noble de los inteligibles, que es Dios. De aquí que el hombre haya de orientarse y encaminarse en toda su vida hasta la posesión de este perfecto inteligible. Y por ello, enseña el mismo Santo Tomás[12] cómo todas las operaciones del hombre "parecen estar ordenadas a ésta (la contemplación intelectual de Dios) como a su fin. Pues, para una perfecta contemplación se requiere la integridad corporal, que es fin de todas las operaciones necesarias para la vida. Requiérese también el sosiego de las perturbaciones pasionales, que se alcanza mediante las virtudes morales y la prudencia; y también el de las perturbaciones externas, que es lo que persigue, en general, el régimen de vida social. De modo que bien atendidas las cosas, todos los oficios humanos parecen ordenarse a favor de los que contemplan la verdad".

Por aquí que se ve en dónde hay que poner la radical diferencia entre el catolicismo y el marxismo. Mientras que aquél encamina y dirige todo el hombre a la contemplación de Dios, éste, negando a Dios y el valor de la contemplación encamina y dirige todo el esfuerzo del hombre a la creación, con su trabajo, de cosas artificiales que provean el bienestar de su cuerpo. En el marxismo, el fin del hombre *es el trabajo en sí,* el hombre como productor, su poder técnico, la creación de una *poderosa civilización técnica;* civilización técnica, fruto del esfuerzo colectivo humano, en el cual el hombre individual se ha de perder como una simple rueda de un poderoso engranaje.

Aquí radica la perversión del marxismo. Que, al pervertir el fin de la existencia humana, asignándole un fin diametralmente opuesto al que le ha asignado el Creador, pervierte todo el hombre, todas las relaciones sociales y crea una civilización destructiva del hombre. Pues nada importa que pretenda exhibirse como un humanismo si en realidad es una destrucción del hombre. Pero no

[11] *Suma Teológica,* I-2, q. 2 y 3.
[12] *Contra Gentiles,* III, 37.

en vano destruye el comunismo al hombre. Como su tarea es total, para poder cumplirla tiene que recurrir permanentemente a técnicas psicosociológicas de terror. De aquí, que el uso del terror no se haya de considerar transitorio y accidental en el comunismo. Le es congénito y esencial como lo ha advertido Pío XI, en 1937, en la *Divini Redemptoris*, cuando dice: "Pero no se pisotea impunemente la ley natural, ni al Autor de ella: el comunismo no ha podido ni podrá realizar su ideal, ni siquiera en el campo puramente económico. Es verdad que en Rusia ha contribuido a liberar hombres y cosas de una larga y secular inercia, y a obtener con toda suerte de medios, frecuentemente sin escrúpulos, algún éxito material; pero sabemos por testimonios no sospechosos, algunos muy recientes, que, de hecho, ni en eso siquiera ha obtenido el fin que había prometido, esto, dejando aparte, la esclavitud que el terrorismo ha impuesto a millones de hombres. Aún en el campo económico es necesaria alguna moral, algún sentimiento moral de responsabilidad, para el cual no hay lugar en un sistema puramente materialista, como el comunismo. Para substituir tal sentimiento ya no queda sino el terrorismo, como el que ahora reina en Rusia, donde antiguos camaradas de conspiración y de lucha se destrozan unos a otros; terrorismo, que, además, no logra contener, no ya la corrupción de las costumbres, pero tampoco la disolución del organismo social".

El hombre total comunista es un hombre degradado y mutilado que apenas se mantiene por el terror.

La técnica sociológica de la esclavitud en el comunismo soviético

Jean Madiran ha publicado un notable artículo sobre "*La técnica sociológica de la esclavitud revelada por la constitución soviética*" [13], que es digno de ser conocido y confirma la mutilación que sufre el hombre en todo comunismo en el plano económico, político y religioso.

Allí se afirma que en la Constitución de la U.R.S.S., que ha sido promulgada por Stalin en 1936, se mantiene a la letra *la*

[13] *Itinéraires*, núm. 46, págs. 27-51.

técnica sociológica de la esclavitud moderna. Y, en efecto, he aquí lo que promulga el artículo 126 de la Constitución:

"*Artículo 126.* — Conforme a los intereses de los trabajadores y a fin de desarrollar la iniciativa de las masas populares en materia de organización, como asimismo su actividad política, se asegura el derecho a los ciudadanos de la U.R.S.S. de agruparse en el seno de las organizaciones sociales: sindicatos profesionales, uniones cooperativas, organización de la juventud, organizaciones de sport y de defensa, sociedades culturales, técnicas y científicas; los ciudadanos los más activos y los más conscientes que pertenecen a la clase obrera, a los campesinos trabajadores y a los trabajadores intelectuales se unen libremente en el seno del *Partido Comunista* de la Unión Soviética, *vanguardia* de los trabajadores en su lucha por la construcción de la sociedad comunista y *núcleo dirigente de todas las organizaciones de los trabajadores,* tanto de las organizaciones sociales como de las del Estado".

Para apreciar la significación de este artículo es necesario medir todo el alcance que tiene el Partido Comunista, tanto en la acción para la toma del poder, como en el ejercicio mismo del poder. Podemos resumir en cinco puntos esta significación:

a) — El Partido es un desprendimiento de *vanguardia* de la clase obrera, con capacidad para organizarla e interpretarla. Un desprendimiento *organizado* con una disciplina obligatoria. Por ello el Partido no es un partido masa, sino de cuadros, de elementos seleccionados. El Partido es la forma suprema de la organización, llamada a *dirigir* todas las otras. Debe por tanto tener vínculos con la masa y con las organizaciones de masa, tales como la C.G.T., etc.

La significación del Partido, como organización suprema del comunismo, permanece la misma tanto en la conquista de la Dictadura del Proletariado como en el ejercicio de esta Dictadura. El Partido es una asociación de "revolucionarios profesionales" que tanto han de combatir por la toma del poder como, una vez con éste en las manos, han de seguir combatiendo por la edificación de la sociedad comunista.

b) — El Partido Comunista tiene además como tarea peculiar y específica, la de destacar de su seno *un núcleo o célula dirigente que instrumente otras organizaciones.* Esta instrumentación implica

un verdadero control y manejo de las organizaciones instrumentadas. Supone algo más que el ejercicio de una influencia o penetración.

c) — La instrumentación por una célula comunista es *el método de dirección y de gobierno que es propio de los comunistas*, y del cual hacen una aplicación *universal*. El artículo 126 estipula que el Partido Comunista es obligatoriamente *la célula dirigente* de "todas" las organizaciones sociales y de todas las organizaciones del Estado. Es fácil llevar a cabo esta instrumentación en la U.R.S.S., ya que la ley constitucional la prescribe y porque la totalidad del poder político, administrativo y policial lo mantiene y prescribe. Su realización es más riesgosa en los países no comunistas. La C.G.T. francesa ha conocido, en el curso de la historia, períodos en que escapaba a esta instrumentación y otros, como actualmente, en que ésta era perfecta. Cuando el Partido Comunista no está en el poder no puede contar para la instrumentación, sino con su habilidad de maniobra, su sentido de organización, su eficacia propagandística y la práctica de su dialéctica introducida en el interior de las organizaciones. Pero *con* o *sin* el apoyo de la ley, del Estado o de la policía, el mismo método de control o de dirección es ejecutado [14].

d) — El método de dirección y de gobierno que ejerce la célula en su instrumentación es esencialmente *clandestino*. Y es clandestino tanto se cumpla en país burgués, como en país comunista. Tanto se cumpla en organizaciones inferiores, como dentro mismo del Soviet Supremo de toda la U.R.S.S.

Esta instrumentación *clandestina* se cumple asimismo en las diversas secciones nacionales de los partidos comunistas. En el interior del Partido, por ejemplo, los militantes envían sus delegados al Congreso Nacional, que elige los miembros del Comité Central: éste nombra al cuerpo político que a su vez designa al Secretario. Este es "democrático". Pero "el *centralismo* democrático" (quinto principio del Partido en materia de organización) corrige y aún *invierte* este funcionamiento teórico. El Secretariado es el núcleo dirigente del cuerpo político, que es el verdadero núcleo dirigente del Comité Central. En cada Federación regional,

[14] Madiran, *ibídem*, pág. 32.

el Secretario de la Federación es el núcleo dirigente que controla y organiza la designación de los delegados al Congreso Nacional.

"Se explica casi siempre, dice Madiran, por la «mística», por «la ideología», un monolitismo, una disciplina unitaria y totalitaria, que dependen directamente de una *técnica sociológica*, inadvertida a los observadores exteriores o superficiales precisamente porque es *clandestina*".

Cuando Tito rompió con Stalin en 1948, liquidó el núcleo dirigente con el que Moscú controlaba el Partido Comunista yugoslavo.

e) — La acción comunista tiene modalidades legales o clandestinas según los casos; pero es clandestina por naturaleza. La técnica sociológica según la cual es controlada y dirigida es clandestina en su esencia. La técnica que mantiene al Partido Comunista argentino y al Partido Comunista francés y a todos los otros en una sumisión incondicional al Politburo soviético, es una técnica clandestina. La carta célebre que escribió Trotski el 30 de mayo de 1940 al Procurador General de la República Mexicana, cuando escapó de uno de los atentados de que fue objeto, daba una clave esencial para comprender el aparato comunista. Decía allí:

"El esquema general de la organización extranjera de la G.P.U. es el siguiente: *en el Comité Central de cada sección del Komitern entra un director responsable* de la G.P.U. en el país correspondiente. Generalmente, de su actividad como representante de la G.P.U. está enterado tan sólo el Secretario del partido o uno o dos de los miembros de más confianza. Los demás componentes del Comité Central tienen únicamente la posibilidad de adivinar la excepcional importancia de dicho miembro. No poseo ningún dato especial referente al funcionamiento de dicha actividad en México. Pero no me cabe duda alguna de que, en lo referente a los métodos de la organización de la G.P.U., México no es una excepción.

"En calidad de miembro del Comité Central, el residente nacional de la G.P.U. tiene la posibilidad de acercarse, con plena legalidad, a todos los miembros del Partido, estudiar sus caracteres, escogerlos para comisiones determinadas y poco a poco atraerles al trabajo de espionaje y terrorismo, apelando a su sentimiento de deber para con el partido o por medio del soborno".

Técnica sociológica de la esclavitud política. Toda organización social y estatal debe tener en Rusia, de acuerdo con la prescripción constitucional, un núcleo dirigente secreto que la instrumente. De otra suerte sería *ipso facto ilegal* y aún inconstitucional. El Soviet Supremo de la U.R.S.S., el Consejo de Ministros, el Presidium del Soviet Supremo, son organizaciones y deben tener dentro de sí un núcleo dirigente clandestino del Partido Comunista que los instrumente.

En Rusia las libertades políticas son garantizadas por el artículo 125 de la Constitución, que dice:

"Conforme a los intereses de los trabajadores y a fin de consolidar el régimen socialista, la ley garantiza a los ciudadanos de la U.R.S.S.

a) — La libertad de palabra
b) — La libertad de prensa
c) — La libertad de reuniones y de meetings
d) — La libertad de desfiles y manifestaciones callejeras"...

Peró este artículo 125 continúa:

"Estos derechos de los ciudadanos están asegurados por cuanto se pone a disposición de los trabajadores y de sus organizaciones, imprentas, stock de papel, edificios públicos, calles, radios y otras condiciones materiales necesarias para el ejercicio de estos derechos".

Pero las condiciones materiales necesarias en el ejercicio de estos derechos son puestas a disposición de las organizaciones que no son anticonstitucionales, es a saber, que tienen un "núcleo dirigente" dependiente del Partido.

Lo mismo pasa con el nombramiento de autoridades judiciales y de cualquier otro poder. Igualmente con el derecho de elección, que está controlado por las organizaciones, las cuales, a su vez, para no ser anticonstitucionales deben tener en su seno un núcleo del Partido Comunista que las instrumente.

La técnica sociológica de la esclavitud religiosa. El artículo 126 se aplica igualmente a la Iglesia, que, para sus efectos, ha de considerarse como organización que, si no quiere ser considerada como anticonstitucional, debe incluir la célula comunista clandestina que la controle e instrumente. El artículo 124, que garantiza "la libertad de practicar los cultos religiosos y la libertad de

la propaganda antirreligiosa", ha de interpretarse teniendo en cuenta la prescripción del art. 126. Además hay que tener en cuenta lo que decía Lenin: "Nosotros exigimos que la religión sea un negocio privado frente al Estado; pero no podemos de ninguna manera considerar la religión como un negocio privado frente a nuestro propio Partido. Cada uno debe ser libre de profesar cualquier religión o de no reconocer ninguna, es decir de ser ateo, como lo son en general los socialistas [...] Ninguna subvención debe ser acordada a la Iglesia nacional, ni tampoco a las otras asociaciones parroquiales y confesionales que deben convertirse en asociaciones de ciudadanos-correligionarios, totalmente libres e independientes con respecto al Estado".

La libertad religiosa es tal frente al Estado, pero no frente al Partido. El Partido lucha contra toda religión. Además, todas las asociaciones de "ciudadanos-correligionarios" caen bajo el art. 126.

La técnica sociológica de la esclavitud económica. La esclavitud económica es más atroz en el régimen comunista que, en la antigüedad, la esclavitud clásica. De aquí que Pío XI pueda decir en la *Divini Redemptoris* que el comunismo nos lleva a una barbarie más espantosa que la que reinaba sobre los pueblos bárbaros antes de la venida de Cristo.

En primer lugar, porque el Estado o las cooperativas estatales son el único y absoluto propietario, no sólo de los medios de producción sino también de la masa fundamental de habitaciones en las ciudades y en las aglomeraciones industriales. Además porque el Estado *planifica* toda la economía y por lo mismo determina las posibilidades de trabajo.

Pero, además, porque, en virtud del artículo 126, el Estado propietario y empleador, ejerce asimismo funciones de *policía secreta* sobre cada uno de los empleados y obreros unidos en sindicatos vigorosamente vigilados y controlados asimismo por el Partido.

El terror institucionalizado

De aquí aparece claro que este sistema de completa y permanente vigilancia de todas las actividades de los ciudadanos en todos sus aspectos ha de derivar en el terror institucionalizado. Se crea

en todo el país, comenzando por el Partido y por la Policía Secreta con él conectada, un complejo permanente de culpabilidad, como si se le estuviera traicionando. De aquí, las críticas y autocríticas, las confesiones, las purgas periódicas, ya individuales, ya en masas, que caracterizan al Estado soviético. Existe sobre todo esto una abundante literatura, cuya seriedad no puede ponerse en duda. El Partido Comunista, con su policía secreta que le es inmanente, se convierte en una férrea estructura en manos de una camarilla que detenta la totalidad del poder, teniendo a su discreción la vida y el honor de todos y cada uno de los ciudadanos.

Hay quienes piensan que este terror permanentemente institucionalizado no es intrínseco y esencial al comunismo. No lo creemos. Está en las entrañas de un sistema que con la dialéctica, que es lucha, trabaja sistemáticamente para cambiar la estructura y el funcionamiento del ser humano. Se quiere convertir al hombre en un ser que funcione en sentido contrario al que le piden sus aspiraciones más profundas. Hecho para el ser, la verdad y el bien, se le quiere hacer marchar en el sentido de la nada, de la mentira y del mal. Ya lo dijimos en nuestra primera lección sobre la dialéctica. La dialéctica, en que se funda el comunismo, exige, por su esencia misma, una transformación del hombre sobre la base de la mentira, el odio y el crimen.

Este problema del "terror institucionalizado", al que ahora sólo nos referiremos accidentalmente pero que debe ser estudiado con mayor prolijidad al tratar de la guerra revolucionaria, está vinculado con la célebre cuestión examinada en el siglo pasado por Donoso Cortés[15] en su famoso *Discurso sobre la Dictadura:* "Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia".

Una sociedad como la intentada por el presunto humanismo marxista —sin religión, sin filosofía, sin política, sin propiedad, sin familia— no puede marchar sino por la fuerza del terror permanente e institucionalizado.

[15] *Obras Completas,* Biblioteca de Autores Cristianos, II, pág. 197.

EPÍLOGO

RESPUESTA CRISTIANA AL PODER DESTRUCTIVO DE LA DIALECTICA COMUNISTA

Nuestra conclusión es clara y terminante: *Con la dialéctica el comunismo mutila y destruye totalmente al hombre.* Pero entendámonos bien. No se trata precisamente de su destrucción física. Por el contrario. Pensamos que si el comunismo llegara a implantarse totalmente en un pueblo, puede construir una civilización puramente material con poder formidable para crear un tipo de hombre de excelentes condiciones físicas. El comunismo puede levantar una ciudad de hombres regimentados, bajo la autoridad despótica de una minoría inteligente y capaz, que en todos los órdenes de la ciencia, de la técnica y del trabajo, se desenvuelvan con eficacia en un mundo manejado electrónicamente, donde el hombre tenga como destino único de su vida el trabajo dedicado a la provisión siempre incesante de bienes materiales abundantes. Una ciudad puramente terrena, pero, en este orden, perfecta.

Sostenemos, sí, que si el comunismo llegare a la creación de este paraíso terrenal, forjaría un tipo de hombre destruido en su ser interior. Y pensamos que es ésta la verdad de la que necesita posesionarse el hombre de hoy y de la cual, lamentablemente, no es capaz de posesionarse. Porque el hombre moderno se ha hecho incapaz para comprender que es sólo la vida interior, convenientemente lograda, la que constituye la verdadera felicidad. El hombre no es un puro trabajador, aunque lo sea perfecto. El hombre trabaja para vivir, vive para pensar, piensa para rezar. Su vida de trabajo está ordenada a la plenitud de su vida económica por la cual llega al dominio de la naturaleza —relación *hombre-naturaleza*— para poder disponer de los bienes y servicios para cierto

bienestar material. A su vez, la plenitud de su vida económica, que satisface principalmente las exigencias y necesidades materiales de la familia —la cópula hombre-mujer—, están al servicio de la plenitud *política*, en la que se desenvuelven las relaciones de *hombre a hombre* y que consiste sobre todo en la práctica de las virtudes morales y, en especial, de la justicia. A su vez y finalmente, su vida política está al servicio de su vida interior, por la cual se pone en relación con Dios —relación *hombre a Dios*— y que, en la Providencia actual, sólo se planifica perfectamente en la práctica sobrenatural de la vida católica.

La vida de *trabajador*, la vida *económica*, la vida *política* y la vida *religiosa* en el hombre, comportan cuatro dimensiones o formalidades que deben ser satisfechas si se quiere lograr la perfección a que el hombre está destinado. En nuestro ensayo *El Comunismo en la Revolución Anticristiana*[1], exponemos con detención estas formalidades o dimensiones y hacemos ver cómo ellas sólo se han verificado, en el plano de la civilización, en la *ciudad católica medieval*. Por ello, la ciudad católica medieval sería la cumbre más alta que por ahora ha alcanzado el hombre. De entonces a aquí se produce un proceso de degradación en la civilización europea que tiene como puntos culminantes la "Reforma", la Revolución Francesa y la Revolución Comunista. El liberalismo y el comunismo, lejos de significar un progreso como muchos se imaginan, importan regreso y una caída abismal. De la concepción *divina* del hombre que profesaba la ciudad católica medieval, caemos en la ciudad *humanista* de los siglos XVI-XVIII, y de ésta en la ciudad estúpida o *animal* del siglo XIX, en que el hombre está absorbido por la producción de riquezas materiales, para caer, por fin, en la ciudad *mecánica* comunista en que el hombre es condenado al *trabajo*.

Como señalamos también allí[2], la dialéctica es el gran instrumento que opera este proceso destructivo. Pero ella no adquiere conciencia de su propia eficacia sino recién en el comunismo de Marx.

[1] Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1961.
[2] Pág. 86 y sigs.

La dialéctica comunista es una invención de Hegel. Antes de Hegel, desde los días de Platón y Aristóteles, se hablaba de dialéctica como de un uso de la razón para alcanzar la verdad. Era uno de los tantos usos de la razón, y no ciertamente el más seguro [3]. Hegel le convierte en el único medio seguro para "crear" la verdad, habiendo antes pervertido la noción de verdad y de razón humana. En efecto, continuando un largo proceso que se inicia en el siglo XIV con el nominalismo, Hegel hace de la razón humana la creadora del ser y de la verdad. La razón humana crea la verdad con la dialéctica. Al principio no es el ser, enseña en su *Ciencia de la Lógica* [4], sino el ser que se convierte en no-ser y el no-ser que se convierte en ser; vale decir, el devenir. La dialéctica se identifica con el devenir. La totalidad de la realidad no es sino un incesante e inmenso devenir, un proceso, que se inicia en el ser-no ser y que después de continuas negaciones y negaciones de negaciones, a través de la naturaleza y de la historia, culmina en el Espíritu Absoluto, que es precisamente el sistema filosófico inventado en el cerebro de Hegel. Nada más alto que la conciencia filosófica de Hegel.

Importa señalar que el sistema de Hegel es profundamente ateo. Antes de la existencia de las cosas finitas no existe la Plenitud de ser, la Inteligencia, que por un acto libérrimo de su voluntad saca las cosas de la nada. No. Antes del Espíritu absoluto está la nada que se convierte en ser y el ser que se convierte en nada. La dialéctica es creadora. Pero como la dialéctica sale del no-ser, se le puede replicar a Hegel, la dialéctica es, con el mismo derecho, destructiva. Hegel no lo niega. Al contrario, todo su esfuerzo consiste en señalar la superioridad de la lucha, de la contradicción, de la guerra, en una palabra, de la dialéctica, por encima de lo que puede significar armonía y paz. Cierto que no faltan pensadores católicos que, prontos a mostrarse benóvolos con Hegel, interpretan su "negatividad" como "relaciones de analogía". Pero no pueden hacer esto sin contrariar sus manifestaciones expresas y sin poner en cuestión la coherencia de todo su sistema.

3 Isaac, O.P., *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1950, págs. 481-506.

4 Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1956, pág. 107.

Si la dialéctica es destructiva en Hegel, con mayor razón ha de serlo en Marx, quien la somete a una reinversión para hacer de las necesidades materiales y del trabajo la infraestructura de toda la vida humana. Para Marx, *lo económico es lo supremo del hombre.* Para establecer esta supremacía veše obligado a despojar al hombre de la dimensión religiosa, de la filosófica y política. Aun le despoja también del mismo acto económico, o del fin inmediato de este acto, por cuanto no le interesa el consumo, sino la producción, el trabajo. Su rechazo de la economía burguesa importa la exclusión de una economía de consumo y la glorificación de una economía a base de puro trabajo. No es un fenómeno accidental el que se verifica en los países comunistas, donde se sacrifica el consumo a la capitalización de la riqueza colectiva. El comunismo de Marx pide esto por las exigencias internas del sistema. Exigencias que brotan de la degradación histórica a que está sometido el hombre moderno. La concepción *burguesa* de la vida es menos degradante que la concepción comunista. No decimos que no sea degradante. El hombre no es un *animal* destinado al goce sensible de los bienes materiales. Pero es preferible que se le considere un animal y no un "puro instrumento productor".

En el capítulo IV del presente libro señalamos cómo Marx con su comunismo glorifica como valor supremo de la existencia humana "el puro trabajo". Pero hemos de decir más. Marx, sin percatarse de ello, glorifica "el trabajo servil". Veamos por qué.

¿Qué dice Marx del trabajo y sobre todo del trabajo manual que es el propio de los proletarios? Lo hemos visto en el capítulo IV. Dice en primer lugar que el trabajo es "el primer hecho histórico"... "el primer principio de toda la historia"... "de toda la existencia humana" [5]. Dice en segundo lugar que "el trabajo humaniza la naturaleza", y que "naturaliza al hombre" [6]; es, saber, que lo universaliza. No hay duda, y lo que dice Marx es muy exacto: por medio del trabajo el hombre produce riquezas que transforman la naturaleza y la hace humana. Piénsese en el contorno de un hombre civilizado hoy y apenas se ve en él la naturaleza en estado puro: todo lo que le rodea es la naturaleza transformada por el trabajo humano y adaptada al servicio directo del

[5] Idéologie allemande en *Oeuvres philosophiques*, J. Molitor, t. VI, pág. 165, Costes, París, 1953.

[6] Ver más arriba, cap. IV.

hombre. Tiene uno que mirar al cielo para ver en los astros los seres naturales sin haber sido objeto de la transformación humana. Con esta humanización de la naturaleza, el hombre se naturaliza, o sea que domina a las fuerzas naturales y las pone a su servicio, por donde adquiere un poder universal tan grande como la naturaleza misma. Pero aquí se plantea una cuestión. Si el trabajo es el primer hecho histórico, y si el trabajo naturaliza al hombre y humaniza a la naturaleza, ¿cómo se explica la existencia de la clase proletaria en estado de desnudez y de miseria, precisamente siendo ella la que produce las riquezas que humanizan la vida de los capitalistas que directamente no aportan trabajo sino capital? Como se sabe, Marx explica esta situación por lo que él llama la *alienación* de los trabajadores y que encontraría su origen en la *propiedad privada de los medios de producción,* la que determina que tanto el fruto como la actividad misma del trabajo no beneficie a los trabajadores sino a los capitalistas. Sabido es, cómo en la explicación de Marx, por el juego dialéctico, cuanto más produce el obrero, más se torna esclavo, por cuanto precisamente produce riquezas que han de servir para que el capitalista le mantenga esclavizado. Para liberar al proletariado de esta situación propone precisamente Marx *la lucha de clases, la dialéctica comunista fundamental* por medio de la cual *los esclavos-proletarios* se rebelen y obtengan victoria sobre los *amos capitalistas* [7]. Al obtener su victoria sobre el capitalismo, los proletarios han de imponer luego un régimen de propiedad colectiva que suprima la existencia de los amos capitalistas e implante la sociedad comunista sin clases y sin Estado, "verdadero término de la querella entre el hombre y la naturaleza", y "solución del misterio de la historia" [8].

Pero Marx no ha advertido que en todo esto hay una contradicción. El trabajo humaniza la naturaleza y naturaliza al hombre; y sin embargo, el hombre actual no se libera de su situación *alienada* sino por *la lucha*, que es una acción política de los proletarios contra los capitalistas. Por otra parte, ¿qué cosa ha hecho al trabajo liberador: el simple hecho de ser trabajo o de ser trabajo *servil*?

Como indicamos más arriba, [9] al referirnos a la famosa dialéc-

[7] Ver todo esto magníficamente explicado en Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, París, 1959, t. I, pág. 130 y sigs.

[8] *Economic and Philosophy Manuscripts of 1844*, pág. 102.

[9] Cap. II.

tica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel sobre *el Amo y el Esclavo,* Marx utiliza exclusivamente esta dialéctica como génesis de su comunismo, pero la utiliza reinvirtiendo los tiempos del proceso hegeliano. En éste, el primer tiempo es de lucha entre dos pre-hombres que quieren medir su respectiva fuerza e imponerse el uno sobre el otro. El uno, el amo, prefiere la muerte antes que la esclavitud. El otro, el esclavo, prefiere la esclavitud antes que la muerte. El amo vence al esclavo y lo somete a su servicio, haciéndole *trabajar.* Estamos con ello en el segundo tiempo de la famosa dialéctica. Y sabido es cómo el *trabajo duro y servil* del esclavo, precisamente por su esfuerzo y servilismo, templa las fuerzas del esclavo en la ruda tarea de someterse al amo para dominar la naturaleza y le da, a la postre, superioridad sobre el amo que en el disfrute de los placeres ha perdido la voluntad de luchar. Endurecido y ennoblecido por el trabajo, el esclavo se hace capaz de desafiar a su antiguo amo, de trabarse en lucha con él y de vencerle.

Sobre esta dialéctica de Hegel, Marx concibe su comunismo. Pero para ello ha debido invertir los tiempos de la dialéctica. De aquí se siguen las siguientes conclusiones que afectan profundamente al comunismo, tanto al comunismo teórico que Marx inventó en su cerebro, como al comunismo que han puesto en práctica Lenin, Stalin y Mao-Tsé-Tung.

Primera conclusión: El trabajo servil, aplicado en gran escala a las poblaciones de la U.R.S.S. y de la China, está dando a estos pueblos un poderío prodigioso que los hace capaces de enfrentar a los otros pueblos de la tierra. Los pueblos comunistas, desempeñando el papel que corresponde al esclavo en la famosa dialéctica hegeliana, se están haciendo grandes y fuertes con el trabajo, pero con el trabajo servil. El trabajo, y el trabajo forzado, es el motor principal del progreso que se efectúa en los países comunistas. Los países comunistas, por lo mismo, se hallan sumidos *en el grado más bajo de civilización* que puede conocer el hombre. Despojados de la vida *divina,* que proporciona la religión, de la vida *humana* que da una auténtica política, de la vida *animal* que asegura una buena economía, están reducidos a la calidad de meros operarios mecánicos que han de trabajar por la fuerza. ¡Curiosa suerte la del comunismo! Todo *El Capital* de Marx está dirigido a glorificar una economía del "trabajo" y sólo del "trabajo". El "trabajo"

constituye la razón misma de la existencia y de la "autocreación" del hombre. El hombre se mueve en el horizonte del "trabajo". Es el puro trabajador. Pero un trabajador de trabajo forzado. El "humanismo" de Marx, del que tanta apología se ha hecho en los últimos años, es el "humanismo" de un hombre mutilado que se mueve en el sombrío horizonte de una dura cárcel. La teoría que Marx elabora en sus escritos juveniles y en *El Capital* ha sido plenamente confirmada por la realidad del comunismo, tanto ruso como chino. El comunismo, aún el "humanista" de Marx, no puede funcionar sino con el látigo. Es el régimen del esclavo-proletario de la célebre dialéctica de Hegel que se civiliza con el duro trabajo servil que le impone el amo despótico que ejerce la dictadura del proletariado.

Segunda conclusión: Tanto el comunismo teórico de Marx como el práctico que domina a grandes pueblos de la tierra, conformados por la dialéctica del Amo y del Esclavo, reconocen, al igual que ella, como el *primer hecho histórico fundamental de la historia humana, la lucha.* Luego, la lucha, la guerra, es su motor interno. Luego, esos pueblos han de estar expuestos a continuas revueltas, que si no llegan a manifestarse, se debe a la *dominación física* que ejerce la minoría gobernante. Esta no tiene otro medio normal para sobrevivir en el poder, que ejercer una continua y despiadada vigilancia, eliminando con purgas drásticas a sus posibles enemigos tan pronto como éstos insinúan la menor rebelión. No es un fenómeno accidental que el comunismo se desarrolle en continuas purgas. Es un sistema fundado esencialmente en la *lucha,* como el hecho primero y fundamental. Tampoco es accidental la denuncia continua de los comunistas contra el aflorar de la reacción y del fascismo. Siendo un sistema esencialmente dialéctico, la presión de un polo determina la reacción del otro polo [10].

Tercera conclusión: Ni el trabajo es el primer hecho económico como quiere Marx, ni tampoco lo es la dialéctica del Amo y del Esclavo, como sostiene Hegel. El hombre no está hecho *primeramente* ni para *la lucha* ni para *el trabajo.* Debe trabajar, por supuesto. Debe luchar, si las circunstancias se lo imponen

[10] Véase la explicación del juego dialéctico en mi libro *El comunismo en la Revolución anticristiana,* Ediciones Theoria, pág. 72 y sigs.

como una necesidad de defender determinados valores, pero la plenitud de su vida no queda colmada ni en el trabajo ni en la lucha. El programa que Marx le asigna, degrada al hombre. También le degrada el programa que le asignan los que, como Nietzsche, glorifican la voluntad de potencia de los Pueblos-amos, sistematizando la dialéctica hegeliana.

El programa neo-liberal del trabajo en la democracia

No basta superar a Marx. Hay que superar también a Hegel. Marx y el comunismo se han hecho posibles después que Hegel inventó la dialéctica infernal del Amo y del Esclavo. ¿Entonces, hemos de volver a los tiempos anteriores a Hegel, en que todavía no se había puesto en vigor el funcionamiento de la dialéctica del Amo y del Esclavo, vale decir, del nazismo y del comunismo? ¿Hemos de repetir, entonces, la experiencia racionalista y liberal que preconiza trabajo libre en la empresa libre dentro de la democracia? Porque no es otro el programa que el neo-liberalismo de las naciones desarrolladas ofrece hoy como solución a los pueblos que se debaten en la miseria y en el hambre. Toda la exhortación del neo-liberalismo a los pueblos subdesarrollados consiste precisamente en incitarlos a practicar una política de desarrollo, pero no ya bajo el signo del trabajo forzado como lo practica el comunismo, sino bajo el signo del trabajo "libre" de las instituciones democráticas.

¡Exhortación hipócrita! Porque el neo-liberalismo mantiene al sector trabajador en una dependencia injusta. Porque es precisamente el liberalismo quien, con la libre concurrencia de los capitales y de los trabajos, ha producido esa monstruosa e irritante desigualdad en la distribución de las riquezas que caracteriza a la economía mundial contemporánea y que ha sido denunciada hace tiempo en la *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Porque esta economía se caracteriza por tres disimetrías típicas. Disimetría en las empresas, tanto las agrícolas como las industriales y de servicios, en las que mientras un sector, el de los empresarios, efectúa un rápido enriquecimiento, el otro, el del personal asalariado y a sueldo, queda relativa si no absolutamente empobrecido. Disimetría en los varios sectores que componen el conjunto de la economía nacional, pues

mientras unos efectúan rápidos progresos, los de las industrias y servicios, otros, particularmente el agrícola, queda deprimido. Disimetría, por fin, de la economía mundial, pues mientras unas naciones alcanzan altos niveles de desarrollo y de renta, otras se desenvuelven en una miseria impresionante.

Si la *absoluta* libertad de empresa y de trabajo produce la disimetría, vale decir la dialéctica entre empresarios y asalariados, entre uno y otro sector de la economía, entre unas y otras naciones, no puede ser la libre concurrencia solución de estas disimetrías. Por ello, la *Mater et Magistra* insiste fuertemente en que el desarrollo económico de las naciones entre sí, del de los diversos sectores que componen una economía nacional y del de los distintos grupos ocupados en una empresa debe ser armónico, lo cual a su vez exige un crecimiento proporcionado de unas partes con otras y de todas las partes con el todo. Por ello, la *Mater et Magistra* enseña "que el desarrollo económico debe ir acompañado y proporcionado con el progreso social, de suerte que de los aumentos productivos tengan que participar todas las categorías de los ciudadanos". Y ello está exigido por el fin de la economía nacional, que no consiste tan sólo en la abundancia total de bienes sino también en su "real y eficaz distribución según justicia para garantía del desarrollo personal de los miembros de la sociedad".

Pero el neo-liberalismo no puede producir esa monstruosa disimetría de la economía moderna si antes no priva de responsabilidad en el manejo de la economía a los sectores que considera infrahumanos. Por ello, la *Mater et Magistra* en el capítulo que se intitula "Las exigencias de la justicia frente a las estructuras productoras" muestra de qué manera deben estar estructuradas la empresa, la profesión, la economía nacional y la misma economía mundial para que todos cuantos intervienen en el proceso productivo empeñen en cada una de ellas "la propia responsabilidad". Este despliegue de la propia responsabilidad en los distintos niveles en que se cumple el proceso económico y en el grado en que esa responsabilidad está empeñada, importa adjudicar al sector laboral categoría de agente activo de su propio destino económico. Sobre todo en el plano de la economía nacional debe intervenir la clase laboral, a través de sus órganos representativos, porque, como señala la encíclica, "las resoluciones que más influyen (sobre el contexto económico social) no son tomadas en el interior de los organismos productivos particulares; son, por el contrario, decididas

por poderes públicos o por instituciones que operan en el plano mundial o regional o nacional o de sector económico o de categoría productiva. De ahí la oportunidad o la necesidad de que, en tales poderes o instituciones, además de los que aportan capitales o de quienes les representan sus intereses, también se hallen presentes los obreros o quienes representan sus derechos, exigencias y aspiraciones".

En el pensamiento pontificio, la distribución equitativa de la riqueza entre los que, en diversos niveles, contribuyen a crearla, exige también la intervención y aún, en cierta medida, el gobierno de la economía en forma proporcional y en distintos niveles por órganos representativos de todos cuantos contribuyen a crear la riqueza económica. Sólo así se ha de conseguir que la libertad de trabajo —trabajos distintos de obreros, técnicos y empresarios— se conjugue con la regulación a que ha de estar sometido el proceso económico para que se alcance el bien de las partes en el bien de la comunidad.

El programa neo-liberal, aunque se escude detrás de bellas palabras, como libertad y democracia, en realidad impone despóticamente la voluntad de la oligarquía financiera que detenta el poder económico y el político. En el neo-liberalismo, la dialéctica del Amo y del Esclavo sigue funcionando.

Sólo la ciudad católica puede superar la dialéctica a que está sometido el hombre en la ciudad moderna

Hay que superar toda dialéctica. De aquí que una política que se proponga como objetivo fundamental y primero, el *desarrollo económico* de un pueblo, haya de ser necesariamente dialéctica. Lo económico en el estado actual del hombre es por necesidad dialéctico. Las aspiraciones y los deseos de los hombres de poseer bienes son infinitos y, en cambio, los bienes de que puede disponer son finitos. Santo Tomás enseña expresamente que "quien codicia las riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino absolutamente, para ser tan rico como le sea posible"[11]. Con esto deshace la invención utópica, que expone Marx en la *Crítica del*

[11] *Suma Teológica*, 1-2, q. 30, a. 4.

Programa de Gotha[12], de que en la fase propiamente comunista han de correr "a chorro los manantiales de la riqueza colectiva", de suerte que cada cual pueda disponer de ellas de acuerdo con sus necesidades.

Una ciudad no puede tener como objetivo de su existencia lo económico. Aquí radica el mal profundo que corroe a los pueblos comunistas y a los liberales. Son pueblos insatisfechos y en lucha permanente de unos con otros, aguijoneados por el deseo malsano de poseer unos más que otros. Los pueblos deben moverse por otros valores. Más importante que el trabajo, la riqueza y el desarrollo, es el amor. Hegel y Marx no han atinado a ver que más importante y primero en la vida humana que la dialéctica del Amo y del Esclavo, es la dialéctica del varón y de la mujer[13]. Bajo este aspecto, Freud puede tener razón contra Hegel y Marx. Si hay algún fundamento en la pretensión de los psicoanalistas de buscar el sentido inconscientemente sexual de nuestros sueños y de nuestros actos fallidos, es el de que no hay un gesto de la conducta humana, una palabra del diálogo cotidiano que no esté orientada hacia el amor mutuo, del que la unión del hombre y la mujer ofrece el ejemplar cumplido[14]. De esta dialéctica del amor entre el hombre y la mujer —dialéctica que no es propiamente dialéctica—, han de proceder luego las grandes relaciones de jerarquía en el amor que constituyen la paternidad, maternidad y fraternidad; las cuales, a su vez, han de dar nacimiento al amor de los hombres que cristaliza en las patrias, en las naciones y en las civilizaciones.

Es claro que contra Freud se ha de afirmar que el amor no se agota en lo sexual, aunque lo sexual también sea amor. El amor mira a la relación del hombre con el hombre, relación ésta que alcanza su perfección en la vida política. Por encima de lo económico, que mira a la relación del hombre con la naturaleza, está la vida política, que se funda en la justicia y en la amistad cívica. La crisis que acucia hoy a los pueblos no es tanto económica cuanto política. No hay justicia en la distribución de las riquezas porque no se mira al bien común de las colectividades.

[12] *Obras escogidas*, Editorial Cartago, pág. 459.

[13] Ver Gaston Fessard, obra citada, t. I, pág. 159 y sig. No estamos de acuerdo con Fessard en caracterizar esta dialéctica como propiamente hegeliana. En la dialéctica de Hegel predomina la lucha, la negación y en ésta, predomina la armonía y el amor.

[14] Ibídem, pág. 165.

No se puede procurar el bien común sin una fuerte pasión de amor al hombre. En este sentido cabe un legítimo humanismo. No es accidental que en la política de los pueblos, tanto en lo nacional como en lo internacional, estén en vigor hoy la mentira, el odio y el crimen. En realidad, no hay política. Esta envuelve la justicia, la cual, a su vez, no puede imperar sino donde hay amor. Ni el neo-liberalismo ni el comunismo son regímenes *políticos* de vida. Son regímenes, cuando mucho, económicos. Y por lo mismo, regímenes de lucha, en que el sector que se apodera del mando busca con la propaganda y el poder dominar a su enemigo.

No hay en la civilización moderna economía porque no hay política, y no hay política porque no hay auténtica vida religiosa. No puede el hombre amar con pureza a otro hombre si no está impulsado por un amor más alto que el humano. Por encima del amor del hombre y, en consecuencia de la política, está el amor de Dios y la vida religiosa, que se funda en esta relación del hombre para con su Creador. Por ello, la ciudad católica, la civilización cristiana, exige que, por encima de lo económico y de lo político, el hombre se oriente con todas sus fuerzas hacia más allá, hacia Dios, fuente que vivifica al hombre en todas sus dimensiones.

Por ello, hoy, el hombre, para salir de la encrucijada en que se encuentra, no sólo debe superar a Marx, a Nietzsche, a Hegel, no sólo debe vencer el liberalismo y el neo-liberalismo, sino también debe superar el humanismo que se inicia en el Renacimiento de los siglos XVI y XVII y debe retomar las fuentes espirituales de la ciudad católica medieval. No decimos repetir la experiencia medieval porque la historia es irreversible. Pero el hombre de hoy, con la experiencia del iluminismo de la Revolución anticristiana, y con las grandes adquisiciones técnicas, puede reactualizar en modos inéditos aquel aliento del Espíritu de Dios que informó la ciudad católica medieval.

Sólo apuntando con todas sus fuerzas al Reino de Dios puede superar las tensiones dialécticas que le desgarran cada vez más profundamente en el interior de su ser. Sólo así, lanzándose con su ser hacia el Ser sumo y a El dirigiéndose con todas sus tendencias, alcanza el hombre también su felicidad terrestre, de acuerdo con la gran ley de la ciudad católica: "Buscad primero el Reino de Dios, que todo lo demás se os dará por añadidura" [15].

[15] Mt. 6, 33.

INDICE

Se terminó de imprimir el 28 de enero de 1983, festividad de SAN PEDRO NOLASCO, Confesor de la Iglesia, Caballero aguerrido y misericordioso de la Milicia Católica, soldado de Cristo y de María en cruzadas heroicas, y fundador de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redentora de Cautivos, que rescató centenares de almas y cuerpos de la esclavitud de la herejía, en los Talleres Gráficos Talgraf, Potosí 4469, Bs. As.